

**A invenção da alteridade cultural-antropofágica: uma leitura pós-colonial do modernismo brasileiro**

**Doktorarbeit**

**zur Erlangung des akademischen Grades**

**Doctor philosophiae  
(Dr. phil.)**

**der Philologischen Fakultät  
der Universität Leipzig**

**eingereicht von**

**Rafael Freitas**

**(am 07.02.1985 in Franca geboren)**

**angefertigt am**

**Institut für Romanistik**

Eingereicht bei

1. Prof. em. Dr. phil. habil. Alfonso de Toro / Universität Leipzig
2. Prof. Dr. Dr. phil. habil. Michael Rössner / Ludwig-Maximilians-Universität München
3. PD. Dr. phil. habil. René Ceballos / Universität Leipzig

Datum der Einreichung: 11 Februar 2019

Datum der Verleihung: 05 November 2019

## **Bibliographische Beschreibung**

Name, Vorname: Freitas, Rafael

Titel der Arbeit: *A invenção da alteridade cultural-antropofágica: uma leitura pós-colonial do modernismo brasileiro*

Dissertation (*laufender Text*) (Seitenzahl):  
364 Seiten

Abbildungen (Anzahl): 19

Literaturangaben (Anzahl): 432

weitere Anlagen (Anzahl): 12  
Internetquellen

## **Referat / Abstract:**

Die Arbeit befasst sich mit der Einordnung des brasilianischen Modernismus in der Debatte über postkoloniale bzw. dekoloniale Theorien und ist das Ergebnis einer Doktorarbeit, die zwischen Oktober 2014 und Februar 2019 am Institut für Romanistik der Universität Leipzig entstanden ist. Ausgehend von einem 2014 erschienenen Artikel des Literaturkritikers Silviano Santiago – Die brasilianische Literatur im Licht des Postkolonialismus – versucht sich diese Arbeit (neu) einzudenken, inwieweit die modernistische brasilianische Literatur – insbesondere die erste Generation des Modernismus – vom bloßen Ausdruck der Bildung einer nationalen Identität in einem globalen Kontext postkolonialer Kritik interpretiert werden kann. Um die Debatte des brasilianischen Modernismus auf einen aktuellen Stand zu bringen, versuchen wir, die modernistische Literatur vor dem Hintergrund des postkolonialen Kontext zu reflektieren, und zwar anhand von drei Hauptthemen, nämlich: a) kolonialer Eurozentrismus b) biologischer und kultureller Rassismus und c) koloniale Moderne. Als Achse dafür dient das Werk eines Vormodernisten (Monteiro Lobato), zweier Modernisten (Oswald und Mário de Andrade) und eines Soziologen der 1930er, Gilberto Freyre. Anstatt die Arbeit dieser Autoren wie üblich in getrennten Bereichen zu untersuchen, d.h. auf der einen Seite die Modernisten aus São Paulo und auf der anderen Seite Freyres Regionalismus aus Recife, wollen wir sie aus einer postkolonialen Perspektive überdenken, was uns dazu führen wird, zu zeigen, inwieweit diese Autoren mehr im Dialog miteinander stehen als dass sie sich widersprechen. Einer transdisziplinären Ausrichtung folgend, orientiert sich die Arbeit an den aktuellen Kulturwissenschaften und nutzt neben der kritischen literarischen Theorie auch andere Wissensgebiete wie Philosophie, Ethnographie, Soziologie und Geschichte. Angesichts der nahenden Hundertjahrfeier des brasilianischen Modernismus ist es an der Zeit, die literarischen Grundlagen des modernen Brasiliens neu zu überdenken.

## Resumo

O presente trabalho se ocupa com a inserção do modernismo brasileiro no panorama das teorias pós-coloniais/decoloniais e é o resultado de um doutoramento realizado no departamento de romanística da Universidade de Leipzig entre outubro de 2014 e fevereiro de 2019. Partindo de um artigo publicado em 2014 pelo crítico literário Silviano Santiago - *A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo* -, o trabalho procura (re)pensar em que medida a literatura brasileira – em especial a primeira geração modernista - poderia deixar de ser somente a expressão da formação de uma identidade nacional para inserir-se num contexto global de crítica pós-colonial. Atualizando o debate em torno do modernismo brasileiro, procuramos refletir sobre a inserção da literatura modernista no contexto pós-colonial a partir de três grandes temas, a saber: a) o eurocentrismo do período colonial b) o racismo biológico e cultural c) a modernidade colonial. Tomando como eixo, para isto, a obra de um pré-modernista (Monteiro Lobato), dois modernistas (Oswald e Mário de Andrade) e um sociólogo da geração de 30, Gilberto Freyre. Ao invés de examinar a obra desses autores em campos separados, como comumente se faz, ou seja, de um lado os modernistas de São Paulo e de outro o regionalismo de Freyre, pretendemos repensá-los sob a ótica pós-colonial, o que nos levará a demonstrar em que medida esses autores mais dialogam entre si do que supostamente se opõem. Percorrendo um viés transdisciplinar, o trabalho orienta-se em torno dos atuais estudos culturais e recorre não somente a teoria crítica literária como também a outras áreas do saber, tais como filosofia, etnografia, sociologia e história. Tendo em vista o centenário do modernismo que se aproxima torna-se mais do que necessário reatualizar e repensar os fundamentos literários do Brasil moderno.

## **Danksagung**

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Dr. Alfonso de Toro, dem Betreuer meiner Dissertation, für die wertvolle Unterstützung, die zahlreichen Gespräche und hilfreichen Hinweise, die die Arbeit an diesem Thema wesentlich gefördert haben. Danken möchte ich zudem PD. Dr. René Ceballos und Prof. Dr. Dr. Michael Rössner für die weitere Begutachtung der Arbeit.

Ferner bedanke ich mich für den stetigen Austausch, die fundierte Kritik und die zahlreichen Anregungen des Doktorandenkolloquiums sowie für die Unterstützung seitens des von Prof. de Toro geleiteten Ibero-Amerikanischen Forschungsseminars (IAFSL).

Ich danke zudem meinen Leipziger Freunden insbesondere Manuel Stadler und Dr. Carlos Marroquín für die wertvollen intellektuellen Gespräche, Denkanstöße und den regen Ideenaustausch. Ein weiterer besonderer Dank gilt meinem lieben Freund und Deutsch-Portugiesisch-Übersetzer Marcus Tullius Franco Morais (der Name ist genauso großartig wie die Person), mit dem der Weg ursprünglich angefangen hat.

Bei André Visinoni möchte ich mich herzlich für die Endkorrektur meiner Arbeit bedanken. Falls noch Fehler enthalten sein sollten, trage ich selbstverständlich die Verantwortung dafür. Darüber hinaus möchte ich mich bei meiner Freundin Isabell Bergner, meiner Tochter Ariana Sofia und meiner Schwester Fernanda Freitas für ihre liebevolle Unterstützung über die letzten Jahre hinweg bedanken.

Schließlich möchte ich der Heinrich-Böll-Stiftung meinen herzlichen Dank für die ausgezeichnete Förderung des Promotionsstipendiums aussprechen. Ohne dieses wäre mir die Umsetzung meiner Arbeit nicht möglich gewesen.

# Índice

0. Introdução.....	08
I. Contextualização teórica: pós-modernidade, pós-colonialismo, estudos culturais e literatura .....	18
1.0 Aspectos da modernidade segundo os ‘modernos’ .....	18
1.1 A modernidade pensada a partir da pós-modernidade.....	23
1.2 <i>In-between</i> Modernidade/Pós-modernidade; Colonialismo/Pós-colonialismo: conceitos, estratégias e principais representantes.....	27
1.3 <i>Between</i> Pós-modernidade e Pós-colonialismo .....	40
II. Literatura-Etnografia-História-Filosofia: o aparato do conhecimento moderno em prol da fundamentação de si .....	56
2.0 CCC: Colombo-Can-Canibal ou a invenção do Outro.....	64
2.1 Brazilianismo ou a emergência do discurso.....	72
2.2 Riquezas, Ouro, Eldorado: a imaginação geográfica, a fantasia coletiva .....	77
2.3 A imaginação dos mapas: da cartografia fantástica à pós-colonial .....	86
2.4 Do <i>Moderno-Mercator</i> ao <i>Pós-Narukawa</i> : cartografia pós-colonial .....	94
2.5 A difusão na Europa do ‘saber colonial’ através do mercado livreiro .....	98
2.6 Hans Staden e a difusão do ‘conhecimento’ sobre o canibalismo americano na Europa.....	105
2.7 Do Brasil na Alemanha a Alemanha no Brasil: Fouquet e a herança do discurso brasilianista através da Sociedade Hans Staden.....	110
2.8 Três visões europeias do canibal e uma brasileira.....	114
2.8.1 O texto e o (re)contexto ou a (des)construção da imagem do canibal na obra de Monteiro Lobato.....	114
2.9 Oswald e a <i>Cartopofagia: turn back to go forward</i> .....	124
2.10 Da inocência paradisíaca a bestialidade: raça e escravidão no mundo colonial.....	133
III. Martius e Spix no contexto pós-colonial: dois viajantes à procura de um Brasil.....	139
3.0 O Brazilianismo de Martius.....	150
3.1 Martius vai ao <i>Oriente</i> : Frey Apolônio e sua viagem pelo Brasil.....	154
3.2 Martius e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro .....	171
3.3 Martius ‘autor’, Martius ‘ator’ da historiografia brasileira: sua recepção no Brasil .....	181
3.4 Gilberto Freyre no ‘entre-lugar’ do discurso racial .....	189
3.4.1 A viragem discursiva de Freyre.....	196
3.4.2 A questão do método na obra de Freyre .....	202
3.5 O lugar de Gilberto Freyre no pós-colonialismo .....	224
3.6 Conclusão impossível de concluir .....	241

IV. Do canibalismo à <i>Antropofagia</i> : repetição e diferença.....	246
4.0 Os Antropófagos do Centenário e <i>A Semana de Arte Moderna</i> .....	246
4.1 Dimensões teórico-filosóficas: o <i>Manifesto Antropófago</i> sob a ótica do pós-colonialismo.....	270
4.1.1 Os valores <i>transvalorados</i> : apropriação e ressignificação pós-colonial.....	270
4.2 Corporeidade e alteridade antropofágica .....	294
4.3 <i>Macunaíma</i> : uma escritura pós-colonial?.....	309
4.4 Hibridismo, Transculturação e Reescritura .....	312
4.5 A construção híbrida das personagens.....	319
4.6 A <i>desgeograficação</i> textual .....	322
4.7 Considerações finais acerca de <i>Macunaíma</i> .....	326
 V. Conclusão.....	 328
 VI. Bibliografia.....	 334
 VII. Fontes virtuais .....	 363
 VIII. Índice de Ilustrações .....	 363

*Quando o português chegou  
Debaixo duma bruta chuva  
Vestiu o índio  
Que pena!  
Fosse uma manhã de sol  
O índio tinha despido  
O português*

Oswald de Andrade – *Erro de Português*

## 0. Introdução

Num artigo publicado em 2014 no jornal *Folha de São Paulo*, o crítico literário Silviano Santiago (cf. 2014) escreve sobre a possibilidade de se reinterpretar a literatura brasileira a partir da perspectiva teórica do pós-colonialismo. Seu artigo intitulado *A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo* pode ser dividido em dois momentos principais. O primeiro refere-se ao conceito de ‘formação’ cunhado por Antonio Candido de Mello e Souza (cf. 1959/<sup>16</sup>2017), conceito sob o qual a literatura brasileira fora, durante décadas, interpretada no Brasil por grande parte da crítica literária acadêmica. O segundo momento do seu artigo refere-se ao seu próprio movimento, enquanto crítico literário, de “descarrilamento” em relação à interpretação mais corrente da literatura brasileira forjada por Candido e seus inúmeros seguidores.

Saindo do círculo uspiano-brasileiro, ainda fortemente colonizado pela ideia de que a expressão cultural brasileira seria o reflexo atrasado do processo de modernização europeu, com o agravante de que nossa suposta ‘herança cultural’ ibérica, tal como nos ensinara Sérgio Buarque de Holanda, nos teria trazido malefícios de ordem ‘quase incontornável’ (cf. Souza 2017; 2015), Santiago afirma ser necessário deixar o conceito de ‘formação’ da literatura brasileira para pensar no conceito de ‘inserção’ da mesma num contexto internacional.

Sem retirar os méritos da contribuição de Antonio Candido para a ‘formação’ da crítica literária brasileira ao longo de décadas, parece-nos que seria, no entanto, necessário seguir os passos propostos por Santiago e (re)pensar em que medida a literatura brasileira poderia deixar de ser somente a expressão da formação de uma identidade nacional para inserir-se num contexto global de crítica pós-colonial.

É seguindo este fio condutor que pretendemos abordar a primeira geração do modernismo brasileiro, os assim denominados *Antropófagos*, para (re)pensar em que medida eles se utilizam de estratégias pós-coloniais de construção literária. Nesse sentido, a inserção da literatura da primeira geração modernista no contexto pós-colonial pode ser refletida, ao meu ver, a partir de três grandes temas, a saber: a) o eurocentrismo do período colonial; b) o racismo biológico; c) a modernidade colonial. É em torno desses três eixos da crítica pós-colonial que pretendo estruturar minha leitura da primeira geração modernista brasileira, concentrando-me para tal especialmente na obra de um pré-modernista (Monteiro Lobato), dois modernistas (Oswald e Mário de Andrade) e um



sociólogo da geração de 30, Gilberto Freyre. Ao invés de pensar esses autores em campos separados, como comumente se faz, ou seja, de um lado os modernistas e de outro o regionalismo de Freyre, pretendo repensá-los sob a ótica pós-colonial, o que me levará a demonstrar em que medida esses autores mais dialogam entre si do que supostamente se opõem.

Para a realização desse objetivo, será necessário concentrarmo-nos em alguns textos da primeira geração modernista, entre eles, manifestos e romances. As inúmeras referências transculturais e transdisciplinares utilizadas por Oswald e Mário de Andrade também serão abordadas ao longo deste trabalho, principalmente no que se refere ao uso que esses autores fazem de referências advindas de outras aéreas do saber, tais como, filosofia, história, antropologia e sociologia.

Uma outra questão a ser debatida será a releitura da obra de Gilberto Freyre, que, desde os anos 90 do século XX, encontra-se em curso. Essa releitura orienta-se através dos estudos culturais contemporâneos e das recentes publicações sobre a obra do autor. Minha intenção, como ficará evidente no segundo capítulo, será de inserir a obra de Gilberto Freyre, seus pensamentos e suas estratégias interpretativas da cultura como um todo, no debate pós-colonial.

Com relação às definições teóricas de conceitos, tais como pós-colonialismo, modernidade, modernismo e pós-modernismo, farei um breve excursus sobre esse tema no primeiro capítulo deste trabalho. Parece-me importante conjugar esses termos, definir suas linhas mestras de pensamento e exatamente aquilo que se quer dizer sob esses conceitos, que, de tão abrangentes, podem referir-se a contextos teóricos distintos. É no intuito de evitar esse tipo de ‘confusão teórica’ que creio ser importante primeiramente aclarar algumas das principais premissas epistemológicas das quais me utilizo.

Outro ponto a se aclarar é que este trabalho se insere no âmbito não somente da crítica literária, como também, percorrendo um viés transdisciplinar, orienta-se em torno dos atuais estudos culturais.

Feita a inserção do debate epistemológico em torno do pós-colonialismo no primeiro capítulo, proponho ressaltar as estratégias de ‘canibalização cultural’ utilizadas pelos antropófagos brasileiros para (re)ler a literatura de viagem do período colonial brasileiro. O segundo capítulo analisa o modo pelo qual a literatura de viagem do período colonial brasileiro fora (re)utilizada em chave pós-colonial pelos modernistas para a composição da poética do *Pau-Brasil* e da *Antropofagia*. Oswald de Andrade, Oswald Costa, Mário de Andrade e Raul Bopp são alguns dos nomes de escritores modernistas

que se utilizaram imensamente das crônicas quinhentistas como fonte para a produção literária. Mas, além de buscar no passado uma ‘origem’ para a nacionalidade brasileira (brasilidade), tal como até então se pensara com Antonio Candido e outros, esses autores são desconstrutores do logocentrismo europeu e da modernidade colonial. A (re)leitura que os antropófagos da *Semana de 22* realizam das obras dos autores europeus é não somente anticolonial, como principalmente pós-colonial, ou seja, são autores que não se preocupam em apenas rebelar-se contra o discurso colonial, mas em superá-lo de forma crítica, ativa e empoderadora.

O discurso literário brasileiro dos anos 20 e 30 está intimamente conectado à produção sociológica desse mesmo período. A proposta da antropofagia aproxima-se da sociologia de seu tempo. Aqui, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda serão os dois principais autores a serem analisados em conexão com o movimento antropofágico brasileiro.

Em especial Gilberto Freyre é um autor que devido à sua tentativa de superar o pensamento racial-europeu-colonialista insere-se num contexto pós-colonial. Uma de minhas principais intenções neste trabalho é justamente demonstrar e provar em que medida isto ocorre.

Veremos, então, que os antropófagos da Semana de Arte Moderna de 22, juntamente com Freyre, constroem não somente uma ‘cultura brasileira moderna’, como também uma teoria pós-colonial, ou seja, uma estratégia ativa de lidar com os problemas culturais-simbólicos criados pelo colonialismo europeu.

A metáfora-conceito da *Antropofagia* abre a possibilidade de desconstruir a dimensão discursiva-cultural-simbólica do colonialismo. Os discursos dos colonizadores são apropriados e através da paródia, da comparação, da relativização da perspectiva e da hibridização, desconstruídos em seus pressupostos de verdade, unicidade e universalidade. O canibalismo, agora transformado em *Antropofagia*, passa por um processo de ressignificação cultural e de superação do término colonialista cunhado por Colombo.

Um segundo processo de ressignificação cultural refere-se à questão da identidade antropofágica. Pensada em termos de apropriação ou incorporação de formas culturais estrangeiras, coloca-se a *Antropofagia* contra posições nacionalistas e essencialistas de ‘pureza cultural’. Esse novo modelo de identidade cultural torna-se um modelo de exportação contra-hegemônico, principalmente se pensado no contexto em que surgira,

ou seja, no contexto dos nacionalismos extremos que levariam a Europa e o mundo a duas grandes guerras de cunho nacionalista e fascista.

Ainda no segundo capítulo, analisaremos também a emergência no século XVI da representação cartográfica colonial, bem como a forma como essa cartografia pode ser questionada atualmente a partir de novos modelos de representação imaginativa do mundo. Para isso, minha intenção será, seguindo o ideal antropofágico de ‘devoração’, que pode ser compreendido também como um ideal de pensamento transdisciplinar, conectar Oswald de Andrade com a ‘cartografia pós-colonial’ do arquiteto japonês Hajime Narukawa.

O terceiro capítulo trata de alguns viajantes naturalistas alemães proeminentes no Brasil. Esse capítulo se divide em duas partes principais. A primeira analisa a obra do viajante alemão Philipp von Martius e o modo como ela contribui, juntamente com a de outros europeus viajantes daquela época, para introduzir as ideias científicas do racismo do século XIX no pensamento intelectual brasileiro. Analisaremos a transição lenta e gradual entre o tropo discursivo em torno do canibalismo para as questões em torno da ideia de ‘raça’ e de que forma os intelectuais e escritores brasileiros reagem a essas teorias ‘importadas’ da Europa pelos viajantes. Isso feito, dedicarei-me a analisar detidamente as estratégias utilizadas por Gilberto Freyre para superar essa interpretação biológica do passado, presente e futuro da sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, procuro pensar Freyre no contexto dos estudos pós-coloniais, ou seja, um autor e uma obra com uma função dupla de quem olha para trás para superar o passado colonial e, ao mesmo tempo, estende o caminho para o que seria hoje em dia o futuro dos estudos culturais.

Uma outra tese a ser defendida ao longo do segundo e terceiro capítulo demonstra que a filosofia moderna, no seu intuito de construir uma forma moderna de racionalidade antropológica, compromete-se com a problemática histórica em torno da eugenia e da ideia biológica de ‘raça’. Deste modo, ao demonstrarmos o envolvimento da filosofia moderna com o discurso racial do século XVIII, perceberemos a importância de territorializar e contextualizar as teorias filosóficas, de modo a (re)pensá-las em seu contexto histórico específico. Ao contrário de como habitualmente a própria filosofia moderna, através de seus representantes a si mesma representa e constrói, a análise desconstrutiva da mesma demonstra que ela, antes de ser o resultado de um pensamento desinteressado, origina-se de uma íntima relação com a literatura de viagem de sua época, com o seu Outro não-europeu e, resumidamente, com a empresa colonial como um todo. É através dessa análise que podemos compreender em que medida a modernidade

filosófica e política está conectada com o colonialismo moderno-europeu e deve, através dessa conjunção, ser refletida criticamente. Se, de um lado, essas ideias modernas de totalização, unidade, origem (*Ursprung*) e pureza (*Reinheit*) levaram à ascensão de sistemas fascistas baseados na ideia de superioridade racial, do outro lado do Atlântico, elas culminariam num sistema ‘positivo’ de convivência harmônica entre as ‘raças’, desta feita compreendida em sua dimensão étnico-cultural.

A análise dessa relação entre modernidade filosófica e colonialismo compreende a modernidade enquanto uma narração historicamente construída. Com relação a esse ponto, é preciso sublinhar que o principal sistematizador da modernidade filosófica é reconhecidamente o filósofo Hegel, o qual, através de sua história da filosofia, elabora os principais problemas em torno dos quais a modernidade tardia se constrói<sup>1</sup>. Nesse sentido, o entendimento da modernidade, enquanto narração, enquanto uma discursividade que cria relações de poder (*Machtbeziehungen*), faz dela um mecanismo complexo, ambíguo e ambivalente de dominação, a qual, como demonstra a própria história do colonialismo, serviu para favorecer economicamente os criadores dos direitos humanos e da igualdade entre os homens, sem, no entanto, lograr que esses valores tivessem a mesma validade nas colônias.

É preciso ter claro que o questionamento dos valores coloniais-modernos na pós-modernidade não significa, por sua vez, a negação completa da razão em nome de um misticismo obscuro, mas, pelo contrário, é somente através desse questionamento que o sentido máximo da *Aufklärung* se atualiza. A *Aufklärung*, nesse sentido, deixa o seu caráter dogmático de ‘tábua de valores morais’ para, autocriticamente, desconstruir sua própria ideologia simbólica. Dessa maneira, o próprio ideal da *Aufklärung* pode ser aplicado à leitura do contexto histórico em que a mesma surgira. Ao desmascarar a ideologia simbólica do discurso moderno, o pós-colonialismo demonstra quais foram suas reais razões práticas de subjugação, assujeitamento e disciplinarização.

Na tentativa de realizar esse processo de reinterpretação do modernismo brasileiro à luz do pós-colonialismo, lanço mão do famoso conceito de Edward Said *Orientalismo* que, adaptado à realidade histórica específica do Brasil, passo a chamar de *Brasilianismo*. A questão a ser desenvolvida será a de analisar os mecanismos de criação de um ‘Orientalismo brasileiro’, ou seja, um *Brasilianismo*. A tese aqui defendida é a de que

---

<sup>1</sup> A respeito desse tema, ver, entre outros, Habermas (1985/2011: 65), o qual afirma: “Hegel hat den Diskurs der Moderne eröffnet. Er hat das Thema eingeführt [...]”.

semelhante à proposta de Said (cf. 1978) em relação à construção literária de um ‘oriente’, existiria a possibilidade de delinear-se uma construção análoga a um Brazilianismo, o qual corresponde tanto a uma imaginação colonialista e exótica quanto a uma positividade, ou seja, a suma de conhecimento acerca do Brasil.

Um dos modelos exemplares dessa construção é o pouco estudado romance do naturalista alemão Martius *Frei Apolônio: um Romance do Brasil*, escrito pelo autor em 1831, mas publicado somente em 1992. Esse romance é exemplar na medida em que segue todas as linhas mestras do orientalismo delineadas por Said, tendo como tema, não obstante, supostamente o Brasil.

Como também veremos ao longo deste trabalho, o Brazilianismo, enquanto conhecimento produzido, servia diretamente aos interesses políticos de conquista, domínio, exploração e colonização. No plano ‘espiritual’, servia para criar e reforçar uma diferença em torno de identidades, uma separação entre ‘nós’ europeus e ‘eles’ bárbaros, primitivos, não-civilizados, ou seja lá qual a expressão que se queira utilizar para denominar esse Outro. Fato é que ela seria quase sempre negativamente conotada, seja negativamente através do aviltamento, seja aparentemente positivamente através do exotismo, da ‘bondade natural’, da disposição ‘inata’ e ‘inocente’ para a conversão, além da ideia de paraíso terrestre. Tanto num caso, como no outro, criava-se a imagem deletéria nos séculos XVI e XVII do ‘bom’ ou ‘mal’ selvagem e que, posteriormente, se plasmava na do ‘inferior racialmente’. Obviamente que a imagem reversa e normalizadora que se criava desse espelho colonial era a do homem branco europeu e cristão. É nesse sentido que podemos ler em Bhabha (cf. 1994/<sup>2</sup>2013) o modo pelo qual a modernidade filosófica do século XVI ao final do XIX construiu duas formas clássicas de discurso sobre a identidade, a saber: uma tradição que remonta ao processo de identidade enquanto autorreflexão e que busca em si mesma o sujeito da própria identidade, o que Bhabha (1994/<sup>2</sup>2013: 87) chama de “espelho da natureza humana”, e uma outra visão antropológica que se sustentava no binarismo entre a noção de Natureza e Cultura. Como afirma Bhabha (1994/<sup>2</sup>2013: 67), “[...] os discursos da civilidade estavam definindo o momento duplicador da emergência da modernidade ocidental. Assim, a genealogia política e teórica da modernidade não reside apenas na origem da *ideia* de civilidade, mas nesta história do momento colonial”.

Não é difícil entender a lógica do binarismo colonial: se, de um lado, estavam aqueles que possuíam ‘cultura’, de outro, estariam os que se aproximavam do estado de

natureza, porque, além de possuírem baixíssimo ou nenhum nível de cultura, não eram cristãos. É por esse viés discursivo que podem ser lida uma boa parte dos escritos de viajantes entre os séculos XVI e XIX. Esses textos, que logo se proliferaram, transformaram-se em uma verdadeira biblioteca de conhecimento que foi lida e absorvida por eruditos e filósofos modernos. Outro fator importante, no que se refere ao discurso colonialista, é que ele é quase sempre favorável para as culturas nas quais a escrita, além de ser sinônimo de prestígio, é indispensável e volumosa. Entre 1500 e 1822, a colônia portuguesa foi sistematicamente controlada para que não gerasse (em termos de conhecimento e poder) nada além do que se desejava. Uma colônia feita de escravos e senhores que se alinhavam em um projeto comum de esmagamento de qualquer possibilidade de subjetividade outra que não a colonizada. No Brasil, até o começo do século XX, uma pequeníssima parte da população sabia ler e escrever. As universidades, onde se treina a escrita acadêmica e erudita, supostamente crítica, seriam criadas somente a partir da década de 1930.

É desse modo que o Brazilianismo dos séculos XIX e XX constituir-se-á em uma tradição acadêmica, em um campo de estudo que foi primeiramente definido graças aos viajantes, historiadores, cronistas, escritores de romances, governos e leis escritas que sistematizaram “[...] um tipo específico de conhecimento sobre lugares, povos e civilizações específicos” (Said 1978/2007: 276-277).

É surpreendente perceber a linha de conexão entre o Brazilianismo dos autores estrangeiros que estiveram ou escreveram sobre o Brasil e os próprios autores brasileiros que, a exemplo de Sérgio Buarque de Holanda e seus seguidores, tais como Roberto DaMatta e Raimundo Faoro, viam na ‘herança cultural’ ibérica o suposto cerne do problema brasileiro (cf. Souza 2015).

Ao contrário desses autores, bem mais do que a suposta ‘herança cultural-genética’, que teríamos herdado do ‘ser’ português, parece-nos que são as relações de poder desiguais entre metrópole e colônia e a estrutura colonial-escravocrata secular que melhor explicam e esclarecem as relações sociais no Brasil contemporâneo. É nesse sentido que a obra de Gilberto Freyre é essencial, porque ao reconstruir a sociedade colonial escravocrata, apesar de suas falhas teóricas e pessoais, coloca o dedo na ferida e vai ao centro do problema social brasileiro. Desse modo, o Brazilianismo, ao criar um sistema de verdades, um discurso muito específico, porque historicamente e textualmente localizável, prolongar-se-ia no século XX sob novas formas e, agora, sob o manto de

pensadores brasileiros. Como brilhantemente demonstra Jessé Souza em seus recentes trabalhos (cf. 2015; 2017), as ideias de patrimonialismo, jeitinho brasileiro e homem cordial, cunhadas por Sérgio Buarque de Holanda, Roberto DaMatta, Raymundo Faoro e seus inúmeros seguidores, não passariam de uma sociologia barata. A fraca fundamentação teórica dessa sociologia serve e serviu muito mais para criar um mito estereotipado do Brasil e do brasileiro do que, propriamente, para desvelar as contradições sociais internas da sociedade. Esse tipo de sociologia essencializa a identidade do brasileiro, como aquele que resolve suas questões sempre por meio de pessoalidades, o famoso ‘jeitinho’, aquele que toma o Estado para si, tudo isso explicado devido a uma suposta herança genética que teríamos recebido dos nossos antepassados portugueses. Como se na Europa e nos EUA, as relações entre as pessoas, indivíduos e classes sociais também não se dessem sob estas formas pessoais do quem indica (QI).

A outra ‘importante’ balela, tantas vezes repetida para explicar o ‘ser brasileiro’, é a ideia de homem cordial, cunhada por Sérgio Buarque, como aquele que age por impulso, por sentimentos, pela animalidade do corpo. Tudo isso pensado como se o Outro-europeu-norte-americano fosse um ser puramente racional, que toma suas decisões e se relaciona com os seus próximos através de uma pura e fria racionalidade. Ao meu ver, esse tipo de sociologia, ainda fortemente atual na academia brasileira, reforça estereótipos racistas, repete sob novas ‘roupas’ o discurso colonial e contribui para a colonização simbólica do pensamento (cf. Souza 2015; 2017).

No fundo, o que esses autores esquecem ou ‘invisibilizam’ é o passado escravocrata brasileiro e as relações entre escravos e senhores que se prolongam em novas formas através das relações entre as classes médias e ricas no Brasil com as classes pobres ou subalternas<sup>2</sup>.

A colonização afeta não somente os meios de produção e as condições materiais dos seres humanos, como também sua própria percepção de si mesmos. Este trabalho ocupa-se, ao menos em parte, com a descrição da formação discursiva desse processo de colonização da imaginação e da representação de si.

O discurso colonial, deste modo, tivera a ‘vantagem’ e o privilégio de poder escrever sobre o Outro e sobre si mesmo - consideremos, aqui, a filosofia moderna

---

<sup>2</sup> Os acontecimentos político-sociais no Brasil das últimas duas décadas são uma demonstração irrefutável do modo como as consequências simbólicas, sociais e políticas da instituição colonial da escravidão se desdobram nas relações sociais contemporâneas.

européia como o modo ‘egocêntrico’ de escrita sobre si - durante séculos sem praticamente nenhuma ‘concorrência’ ou contraponto. Essas relações desiguais de escritura levaram à colonização simbólica do pensamento e da imaginação, que é preciso agora desconstruir criticamente. Minha tese é que, somente a partir da primeira metade do século XX, essa relação quase ‘unilateral’ entre a ex-colônia e a ex-metrópole começou a modificar-se. O movimento literário modernista brasileiro é, nesse sentido, a primeira manifestação mais latente desse processo de reescritura que relê o passado colonial a contrapelo.

O quarto e último capítulo serve-nos de ponte de ligação entre o segundo e o terceiro, na medida em que demonstraremos que, mais do que somente ocupar-se com os textos do passado colonial, os antropófagos logram desenvolver estratégias de desconstrução dos mesmos e, conseqüentemente, da própria modernidade e seus mecanismos de poder e dominação ideológica-discursiva. Portanto, vemos que esses discursos coloniais não se constituíram em uma via de mão única, tendo sido o tempo todo passivamente recebido pelo colonizado. Tendo diante de si o ‘peso’ da cultura moderna europeia, seu pressuposto ‘implícito’ de superioridade em relação a outras culturas, Oswald de Andrade desconstrói magistralmente, tanto em seu *Manifesto* de 1928 quanto em seu ensaio sobre a *Crise da Filosofia Messiânica*, os valores moderno-eurocêntricos e colonizadores do modo de pensar a si mesmo. Será nosso intuito demonstrar os entrelaçamentos teóricos entre o movimento antropofágico e pensadores da cultura e da religião, tais como Friedrich Nietzsche. A ideia é desdobrar o significado filosófico da *Antropofagia* de Oswald, presente, em forma de síntese, nos aforismos do *Manifesto Antropófago*.

Como veremos ao longo do quarto capítulo, a literatura de Oswald de Andrade e dos modernistas se aproxima das críticas nietzschianas e weberianas à modernidade tecnizada e, de certa forma, comunga com certos pressupostos teóricos da Escola de Sociologia (*Collège de Sociologie*), da qual Georges Bataille fora um dos principais representantes. Oswald antecipa, além disso, o pensamento pós-moderno que podemos encontrar em sociólogos e filósofos da cultura, tais como Lyotard, Vattimo e Bauman.

Uma outra questão a ser explorada no quarto capítulo refere-se ao fato de que o modernismo brasileiro logra transformar o tropo canibal numa teoria positiva de construção da identidade/alteridade pensada em termos não essencialistas. Confrontando-se com o tema do racismo e dos viajantes-biólogos exposto no terceiro capítulo, Mário de



Andrade (des)constrói, em seu romance *Macunaíma*, uma surpreendente paródia tanto dos viajantes quanto da questão racial. Esse capítulo também será dedicado à análise das estratégias de construção pós-coloniais de *Macunaíma*, demonstrando em que medida, sob esta perspectiva, avança-se em relação às leituras canônicas anteriores de *Macunaíma* realizadas principalmente por Haroldo de Campos e Gilda de Mello e Souza.

A importância do reconhecimento e da análise da emergência de discursos coloniais encontra-se no fato de que é a partir deles que podemos compreender os desdobramentos contemporâneos maléficos dos discursos xenófobos, machistas, racistas, protofacistas e elitistas, produzidos e reproduzidos atualmente por uma parte da elite e da classe média brasileira. Como procurarei demonstrar no quarto e último capítulo do trabalho, a Antropofagia modernista é justamente um movimento de resistência, contraposição e uma tentativa de superação cultural da modernidade colonial.

Além disso, procuro conectar a proposta da *Antropofagia* com o seu crescente interesse pela mesma na Alemanha através de traduções recentes da obra de Oswald de Andrade e da organização de simpósios e grupos de debates em torno do tema. Dessa feita, Oswald é deliciosamente canibalizado pelo público alemão, que se utiliza de suas ideias para tratar questões contemporâneas relacionadas às trocas culturais e aos processos de imigração.

## **I. Contextualização teórica: pós-modernidade, pós-colonialismo, estudos culturais e literatura**

### **1.0 Aspectos da modernidade segundo os ‘modernos’**

Difícilmente poderíamos definir o significado dos Estudos Culturais, da pós-modernidade e do pós-colonialismo sem antes pensá-los em relação com os conceitos de modernidade, modernização, modernismo e moderno. Tal como afirma Welsch (1987/<sup>7</sup>2008: 45), “Wer von Postmoderne redet, redet auch von Moderne”. No entanto, definir um período histórico tão abrangente pode ser uma tarefa árdua. Buscar o fio da meada de qualquer fato histórico exige uma escolha por vezes arbitrária. A definição do ‘começo’ da modernidade depende, muitas vezes, do ponto de vista daquele que a define. Filósofos e/ou historiadores da filosofia tendem a defini-la a partir da obra e pensamento do filósofo francês René Descartes (1596–1650). Historiadores, por sua vez, podem preferir ver o início da modernidade a partir da chegada de Colombo no continente americano, enquanto críticos literários geralmente ressaltam a importância de *Dom Quixote* para compreendermos os primeiros momentos desse período.

Independentemente se são historiadores, filósofos ou críticos literários, esses acontecimentos não se contradizem, mas se complementam, podendo e devendo ser compreendidos em sua complexa interação. Para Oswald de Andrade, por exemplo, a modernidade surge através do pensamento cartesiano.

Com Descartes, por certo, se delineia o começo do mundo moderno. [...] Duas afirmações ficaram de pé no meio da conversa mole do *Discours de la Méthode*: o Homem existe, é uma realidade. Esse Homem dúvida, duvida de tudo, portanto, pode duvidar mesmo de Deus. Sobre esse duplo pedestal ergue-se a consciência moderna [...]. (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 130)

A reflexão de Descartes dá voz à consciência do homem do ‘Novo Tempo’ (*Neuzeit*). Seu *Discurso sobre o método* (cf. Descartes 1637/1983) desloca o fundamento metafísico do pensar ocidental, que deixa sua base aristotélico-tomista para orientar-se em torno da problemática do sujeito e da fundamentação da verdade através de sua razão. Deste modo, diferenciando-se essencialmente da filosofia medieval-tomista, as noções de

‘sujeito’ e ‘subjetividade’ se modificam. Segundo Heidegger (1936-1941/1961: 141, passim):

Wir fragen: Wie kommt es zu einer betonten Ansetzung des ‘Subjekts’? Woher entspringt jene alles neuzeitliche Menschentum und Weltverständnis lenkende Herrschaft des Subjektiven? Diese Frage ist berechtigt, weil bis zum Beginn der neuzeitlichen Metaphysik mit Descartes und auch noch innerhalb dieser Metaphysik selbst, alles Seiende, sofern es ein Seiendes ist, als sub-iectum begriffen wird. Sub-iectum [...] bedeutet das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vor-liegende. Durch Descartes und seit Descartes wird in der Metaphysik der Mensch, das menschliche ‘Ich’, in vorwaltender Weise zum ‘Subjekt’.<sup>1</sup>

Através do deslocamento discursivo provocado por Descartes, a modernidade começara a configurar-se como uma nova época. A partir do momento em que a ideia de sujeito se confunde com a de ‘Eu’, individual e indivíduo, passamos a pensar através de novas categorias que conformam o mundo moderno. A pergunta cartesiana em torno do fundamento último da verdade, sua esperança que ela poderia ser garantida pelo cogito, marca a emergência de um novo tempo (*Neuzeit*)<sup>2</sup>:

Die Frage: Was ist das Seiende? Wandelt sich zur Frage nach dem fundamentum absolutum inconcussum veritatis, nach dem unbedingten,

---

<sup>1</sup> Sobre a emergência da subjetividade no período moderno a partir de Descartes, ver também Habermas (1985/2011: 28-29):

Das Prinzip der Subjektivität bestimmt ferner die Gestaltungen der modernen Kultur. [...] In der Moderne verwandeln sich also das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft, sowie Wissenschaft, Moral und Kunst in ebensovielen Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität. Deren Struktur wird *als solche* erfasst in der Philosophie, nämlich als abstrakte Subjektivität in Descartes ‘Cogito ergo sum’ [...]. Es handelt sich um die Struktur der Selbstbeziehung des erkennenden Subjekts, das sich auf sich als Objekt zurückbeugt, um sich wie in einem Spiegelbild – eben ‘spekulativ’ – zu ergreifen.

<sup>2</sup> Especificamente no âmbito cultural alemão, usam-se os conceitos de *Neuzeit*, *Moderne*, *Modernismus* e *Postmoderne* para os diferentes períodos da história desde o século XV até os dias atuais. Diferentemente das línguas românicas, nas quais geralmente se usam os termos Modernidade, Modernismo, Moderno e Pós-moderno, parece haver certo senso utilizar em alemão o termo *Neuzeit*, tal como o faz, por exemplo, Heidegger para referir-se à Modernidade cartesiana do século XVI. Segundo Zima (1997/<sup>3</sup>2014: 27),

Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass der Ausdruck ‘Moderne als Neuzeit’ nur im deutschen Sprachraum als sinnvolle Präzisierung erscheint, weil das Wort ‘Neuzeit’ im Englischen nur mit ‘modern times’ oder ‘modernity’, im Französischen nur mit ‘temps modernes’ oder ‘modernité’ und im Italienischen mit ‘età moderna’ bzw. ‘evo moderno’ wiedergegeben werden kann.

O mesmo, diga-se de passagem, vale para o português, no qual *Neuzeit* pode ser compreendido como Modernidade ou Idade Moderna e designa o período posterior a 1500.

unerschütterlichen Grund der Wahrheit. Dieser Wandel *ist* der Beginn eines neuen Denkens, wodurch das Zeitalter zu einem neuen und die Folgezeit zur Neuzeit wird. (Heidegger 1936-1941/1961: 142)

Descartes inaugura, dessa forma, uma nova forma de pensar o mundo, uma nova metafísica para seu tempo e para seus interlocutores posteriores a ele:

Die neue Welt der neuen Zeit hat ihren eigenen Geschichtsgrund darin und dort, wo jede Geschichte ihren Wesensgrund sucht: in der Metaphysik, d.h. in einer neuen Bestimmung der Wahrheit des Seienden im Ganzen und ihres Wesens. Für die Grundlegung der Metaphysik der Neuzeit ist die Metaphysik des Descartes der entscheidende Beginn. [...] Descartes hat diesen Grund [der metaphysische Grund] im echten Sinne philosophisch, d.h. aus Wesensnotwendigkeit vorausgedacht, [...] voraus-gedacht in dem Sinne, dass sein Gedachtes der Grund blieb für das Nachkommende. (Heidegger 1936-1941/1961: 147)

Apesar de, como afirmamos, ser arbitrária essa escolha, na medida em que outras definições, a partir de outras referências históricas, também poderiam ser feitas, parece ser essa a opção mais coerente com o discurso que gostaríamos de entabular ao longo deste trabalho. Descartes, ao estabelecer a noção de indivíduo pensante, daquele que pode conhecer a verdade a partir de si mesmo e do bom uso de sua razão, ‘libera-nos’ de uma epistemologia medieval baseada na intervenção divina entre o homem e o conhecimento. Para Descartes, a verdade deve ser entendida não como revelação divina, mas como uma busca racional orientada por um método. O filósofo quinhentista concebe a verdade como sendo única, absoluta e universal. Semelhante a uma *mathesis universalis*, a imagem do conhecimento, daquilo que pode ser tido como verdadeiro, passa a ser a de uma ciência fundamentada através da razão do homem. Posteriormente, a partir do século XVIII, essa concepção do conhecimento, desenvolver-se-á em formas de esclarecimento ilustrado (*Aufklärung*) e de desenvolvimento técnico-científico a partir do XIX. Esse processo de transformação epistemológica é marcado pelo aparecimento das cidades, do mercantilismo e de suas novas relações de troca. Como afirma Oswald de Andrade (1950/<sup>3</sup>2001: 127),

A separação abismal entre a Idade Média e a Renascença é dada pelo aparecimento do dinheiro burguês. Com ele a iniciativa, o crédito e a técnica. Os documentos bancários e o papel-moeda inventado na China no século XIII fluidificaram de tal maneira o poder monetário que os valores vitais deveriam ceder ante a expansão dos valores econômicos produzidos e multiplicados por toda parte. A cidade, face ao castelo, é o segredo da

transformação diabólica do mundo. A cidade é o mercado, a cidade é o desejo que estimula a produção. O burguês não se tornara ainda o explorador genialmente descrito pelo romancista Marx. Ele é o inimigo nº 1 da servidão do campo. ‘O ar do burgo produz liberdade’ – diz um provérbio alemão da época. A cidade traz no seu bojo o banco e o empréstimo. O senhor feudal que conserva a economia de Deus naufraga na dívida, filha diletta da prodigalidade. Na cidade, o burguês economiza. O dinheiro é o agente anônimo de sua força. Junto com a pólvora, ele destrói as pesadas muralhas onde se açoitava impotente o senhor de latifúndio. É através do dinheiro e, portanto, do crédito que o burguês inicia a sua emancipação. O homem comum pode agora ser alguém. Dispensa os privilégios que destacavam, no fundo amargo das explorações medievais, o barão feudal.

De certa forma, Oswald descreve um processo de transformação da vida medieval-europeia em burguesa-moderna que, segundo o sociólogo Marshall Berman (cf. 1982/1986), representaria um fenômeno universal, uma experiência compartilhada ‘democraticamente’ por todos:

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como ‘modernidade’. (Berman 1982/1986: 15)

É interessante notar a leitura que Berman faz da modernidade. Ela é tipicamente ‘moderna’, na medida em que busca por totalizações e universalismos, almejando compreender o todo. O sociólogo norte-americano pensa, juntamente com a modernidade, os conceitos de modernismo e modernização. Ele se refere aos processos de transformação do mundo na modernidade tardia (*Spätmoderne*), que tivera seu início com Descartes e o *Neuzeit*. A modernidade tardia em Berman é pensada juntamente com Benjamin (cf. 1939/2002; [1927-1940]/1982/2007) e Adorno, para os quais se caracterizaria pela conjunção entre desenvolvimento urbano-tecnológico (modernização) e o desenvolvimento das artes e da literatura modernista. Segundo Habermas (1980/1988: 178), “Wer, wie Adorno, ‘die Moderne’ um 1850 beginnen lässt, sieht sie mit den Augen Baudelaires und der avantgardistischen Kunst”.

Neste sentido, a modernização causada pelos avanços tecnológicos e materiais, teria modificado a experiência da vida e do viver cotidiano. Como seria de se esperar,

Berman descreve a relação histórico-dialética entre estes dois fenômenos modernos (modernização e modernismo). Ser moderno, portanto, seria fazer parte de uma experiência de vida que delineou-se ao longo de séculos, e que, partindo do pensamento cartesiano, modificou o modo como vemos e percebemos o mundo.

É justamente neste contexto de modernização e modernismo que se insere, para Paulo Prado, um dos maiores mecenas do modernismo brasileiro, a cidade de São Paulo na primeira metade do século XX. Numa frase, que poderia ter sido também de Berman, descreve-nos Prado esta experiência de viver na voragem da experiência modernista.

Nesses momentos turbados as crises são tão nocivas para as coletividades, como as transformações bruscas do corpo humano, na vida dos indivíduos [...]. Os tempos correm vertiginosamente [...]. Nas mutações da civilização, neste crepúsculo de partidos, de regimes e de classes, os povos se resignam a novas responsabilidades, a novos trabalhos, a novas inquietações. O mecanismo nas indústrias, o advento das massas, as transformações da família, o telégrafo, o telefone, a T.S.F., o cinema, alteraram fundamente as condições de vida das sociedades, das finanças, do comércio, da política: o mundo de 1934 difere tanto do mundo de 1850 como este do mundo da Idade Média. (Prado 1925/<sup>4</sup>2004: 49-50)

No entanto, não é sem pesar, que Prado sentirá o peso do ‘pacto fáustico’ que o processo de modernização em fins do XIX anunciava: “Assim desaparecem também da nossa clássica paisagem serrana as altíssimas araucárias que, por onde corria o lento Anhembi, mostravam aos conquistadores a entrada do sertão. O caminho do Mar é hoje uma estrada para automóveis” (Prado 1925/<sup>4</sup>2004: 92). A modernidade surge como um tempo de superação das estruturas arcaicas e tradicionais da sociedade, ela seria abrangente o suficiente para abarcar todo o mundo.

No século XX, nossa terceira e última fase, o processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento. (Berman 1982/1986: 17)

Desse modo, segundo Berman e alguns autores da Escola de Frankfurt, as vanguardas (futurismo, cubismo, dadaísmo, surrealismo ou antropofagia) seriam algumas das expressões artísticas mais evidentes desse processo de modernização<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Para uma aproximação entre o modernismo brasileiro e as vanguardas europeias (principalmente o dadaísmo e o surrealismo), ver o trabalho de Baitello (1987). O autor, no entanto, escreve desde

## 1.1 A modernidade pensada a partir da pós-modernidade

Complementar e ao mesmo tempo crítico do discurso da modernidade, a pós-modernidade, por sua vez, caracteriza-se pelo questionamento radical das epistemologias totalizantes modernas. A revisão crítica da modernidade ocorre desde os anos 70 do século passado, quando pensadores pós-modernos, entre eles, filósofos, sociólogos e críticos literários, passaram a questionar, baseando-se fundamentalmente em exegeses do pensamento de Nietzsche e Heidegger, os fundamentos filosóficos da modernidade<sup>4</sup>. Lyotard, um dos teóricos mais conhecidos da pós-modernidade, chega à conclusão de que os modelos de explicação do mundo, tipicamente modernos, caracterizados pelas grandes narrativas (*grand récit*), pela *Aufklärung*, hegelianismo, marxismo, positivismo, racionalismo, entre outros, teriam se esgotado.

Este estudo tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de ‘pós-moderna’. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos das ciências, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos. [...] Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação ao metarrelatos. (Lyotard 1979/<sup>3</sup>1988: 15/16)

---

um ponto de vista tipicamente ‘moderno-europeu’. Para ele tratava-se de encontrar somente as semelhanças, e não as diferenças, entre as vanguardas europeias e o modernismo brasileiro. Dessa forma, um tanto quanto reducionista, o modernismo brasileiro teria de ‘grandioso’ somente o fato de assemelhar-se ao modelo europeu cultural de vanguarda dessa mesma época. O presente trabalho, no entanto, busca no modernismo brasileiro seu potencial inovador. Tal como afirma Fonseca (1990: 19) sobre a obra de Oswald de Andrade, o autor, “Muito embora tenha se alimentado de estéticas europeias e aproveitado os instrumentos da modernidade, assimila o que interessa e desvia-se para construir o próprio caminho”.

<sup>4</sup> Nietzsche é considerado por muitos autores um antecipador do pensamento pós-moderno, praticamente um ‘pai’ da pós-modernidade. Ver, por exemplo, Vattimo (1985/1990: 178-179), o qual afirma que: “Man kann mit Recht behaupten, dass die philosophische Postmoderne im Werk Nietzsche entsteht [...]”, ou ainda Zima (1997/<sup>3</sup>2014: 130-131),

Nahezu alle wichtigen Themen der hier kommentierten postmodernen Philosophien werden von Friedrich Nietzsches Werk antizipiert, sofern es auf eine Reaktion auf den europäischen Idealismus gelesen wird: auf dessen Kernbegriffe wie Geschichte, Notwendigkeit, Subjekt, Wesen, Wahrheit, Totalität, Dialektik und Arbeit. Alle diese Begriffe werden von Nietzsche – zusammen mit der Begrifflichkeit als solcher – genealogisch ausgehöhlt, ausgezehrt.

O radical questionamento da filosofia metafísica sobre a qual o idealismo alemão e a modernidade se fundamentaram, faz de Nietzsche uma referência para o início de um novo tempo: „[...] für das historische Rechnen wie von selbst der Schein aufkommen muss – und auch zu Recht besteht –, es beginne mit Nietzsche gegenüber der abgelaufenen Neuzeit die neueste Zeit“ (Heidegger 1936-1941/1961: 149).

As grandes narrativas constituem metarrações ou metadiscursos acerca da verdade, do bom e do belo que pretendiam construir-se sob as bases de um projeto universal. Por sua vez, a teoria do conhecimento moderna, partindo da crença de que o conhecimento, para ser válido, deveria ser absolutamente verdadeiro, racional e universal, dava-se o direito de pensá-lo em escala global, propondo, dessa forma, uma medida única para toda a humanidade.

Para Lyotard, a principal característica da pós-modernidade ou do saber nas sociedades de industrialização avançada refere-se justamente à deslegitimação destas metanarrativas, *les grandes recits*, enquanto fonte de interpretação e compreensão do mundo. Lyotard refere-se, portanto, aos grandes sistemas filosóficos da modernidade que buscavam criar um metarrelato para explicar a sociedade como um todo. Ao tentar fazê-lo, esses grandes sistemas de explicação tendiam a ser tomados como verdades absolutas, resultando em sistemas de governos totalitários e de caráter messiânico.

O Partido pode tomar lugar da universidade – o do proletariado, o do povo ou da humanidade, o do materialismo dialético, o do idealismo especulativo, etc.; pode daí resultar o estalinismo e sua relação específica com as ciências, que lá estão apenas enquanto citação do metarrelato da marcha para o socialismo como equivalente da vida do espírito. (Lyotard 1979/<sup>3</sup>1988: 65)

Para White (cf. 1973; 1991), representante da historiografia pós-moderna, a escrita da história (*Geschichtsschreibung*) se assemelha à escrita da literatura ficcional, na medida em que, tanto o historiador quanto o escritor de ficção necessitam reconstruir o passado através de estruturas (*topoi*) *a priori* que interferem na representação do objeto. White questiona a pretensão de verdade e de objetividade da escrita da história, demonstrando que a construção de grandes narrativas históricas procede de forma semelhante à escritura da literatura ficcional. Segundo o historiador estadunidense, estruturas literárias estão presentes no processo de escrita da História, de forma que esta perde seu caráter de objetividade e neutralidade. Seu enfoque interpretativo questiona as grandes totalidades narrativas, sendo, nesse sentido, tipicamente pós-moderno.

O pós-moderno<sup>5</sup>, no entanto, não significaria uma nova época absolutamente diferente da modernidade, mas um movimento interno da própria modernidade que

---

<sup>5</sup> É importante frisar que os termos pós-modernidade e pós-moderno são utilizados neste trabalho no sentido que, entre outros, Lyotard o emprega. O termo em si possui uma longa história e já fora empregado por outros autores em outras circunstâncias.



resultaria num ganho de qualidade para o conhecimento. A crise dos relatos abre a possibilidade de (re)interpretação de certos fenômenos tidos como tipicamente modernos, entre eles, o modernismo e as vanguardas estéticas.

Insgesamt wird gerade durch diesen Rückbezug auf die Avantgarden deutlich, wie sehr Lyotards Postmoderne-Konzeption mit der avancierten Moderne des 20. Jahrhunderts im Bund ist. Im speziellen könnte man geradezu von einer Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst sprechen. (Welsch 1988: 31)

Nesse sentido, a pós-modernidade é compreendida enquanto uma construção histórica que se relaciona com a modernidade. Não como uma ‘nova época’, mas enquanto um movimento de crítica imanente da própria modernidade, ao mesmo tempo, complementar e contrastivo em relação à mesma (cf. Zima 1997/<sup>3</sup>2014: 21). É desse modo que a pós-modernidade pode ser compreendida tanto como uma nova forma de esclarecimento quanto como um novo Renascimento:

A pós-modernidade é um renascimento ressignificado, como eu a chamei num dado momento. Por quê? O que temos no renascimento europeu? Porque o centro do sistema é o ser humano, é o homem, esse indivíduo que está no centro. E há todo um pensamento por trás de como estava formada, de onde viemos e como estava formada esta sociedade partindo da cultura greco-latina. Olhando para trás, há uma reformulação, uma reinvenção do sujeito. Aí eu vejo exatamente o lugar da pós-modernidade que se volta para trás, olha para trás — para a nossa cultura, a nossa civilização — e a

---

El término histórico de ‘postmodernismo’ marcaba allí aspectos de una época que comienza alrededor de 1875 (Toynbee) y de una época a partir de 1914 o 1917 (Pannwitz es quién acuña por primera vez el término de ‘postmodernismo’) [...] Segundo, el término ‘postmodernismo’ se encuentra también en 1934 en el campo de la literatura, precisamente en una antología de poesía de Federico de Onís quien sostiene que el postmodernismo comienza alrededor de 1905 y va hasta 1914 como reacción al ‘modernismo’ que él sitúa alrededor de 1850 en adelante. El concepto de ‘postmodernismo’ tanto en Toynbee, Pannwitz, y Onís tiene poco o nada que ver con el ‘postmodernismo’ acuñado por Lyotard [...]. (de Toro 1991/2014a: 99)

Além de Lyotard, existem evidentemente, inúmeros outros autores contemporâneos a ele que se ocuparam com a definição do termo. Para uma discussão detalhada, que leve em conta a pós-modernidade a partir de diversos autores e em diferentes áreas do saber, tais como, filosofia, sociologia, história, arquitetura, dança, música, literatura, teatro, etc., ver, entre outros, de Toro (1991; 1995; 1996; 2002); Welsch (1987/<sup>7</sup>2008; 1988); Zima (1997/<sup>3</sup>2014); Vattimo (1985/1990). Para uma discussão em torno dos conceitos de pós-moderno/pós-colonial especificamente no contexto latino-americano hispânico, ver Sieber (2005), de Toro (1997; 1999).

coloca em questão, elimina uma série de tabus, de bases que são obsoletas, que são falácias, para abrir esta sociedade. (de Toro 1991/2014: 44)<sup>6</sup>

Desse modo, podemos afirmar que a pós-modernidade e, juntamente com ela, o pós-colonialismo seriam épocas marcadas por um discurso ‘subversivo’, na medida em que desconstrói e ressignifica os modos e as categorias usadas para pensar o mundo (paradigmas e epistemologias). O pensamento pós-moderno, ao ressignificar o saber nas mais diferentes áreas (filosofia, antropologia, literatura, arquitetura, política, arte, etc.), constrói novos paradigmas de reflexão sobre a história e o ser humano. A pós-modernidade seria, então, um processo de releitura e reescrita da modernidade, no sentido de repensar e reelaborar os paradigmas canônicos, de forma a recodificá-los e reinventá-los (cf. de Toro 1991/2014a: 126). Pensar, portanto, a pós-modernidade, significa repensar criticamente os fundamentos teóricos-ontológicos da modernidade. “Reescribir significa por ello también memoria, el recordar para volver a vivir un estado anterior, una cultura y sus postulados, y de esta forma desenmascararlos” (de Toro 1991/2014a: 127). Nesse sentido, a pós-modernidade, ao problematizar a ideia de universal, possibilitou que a categoria da diferença pudesse ser pensada de modo completamente novo. A postura pós-moderna, segundo Welsch (cf. 1987/<sup>7</sup>2008), defende uma radical pluralidade democrática, evitando, desta forma, ‘totalitarismos universalistas’ de domínio, poder, verdade e racionalização. Para Welsch a pós-modernidade representa uma continuação da modernidade, uma forma de modernidade que se completa através dos postulados pós-modernos, uma radical modernidade, que pleiteia a pluralidade e a multiplicidade de posições dentro de um sistema democrático de negociação.

---

<sup>6</sup> Os artigos de Toro 1991/2014 e 1991/2014a referem-se a uma síntese de publicações anteriores do autor, entre outras, (cf. de Toro 1991; 1995; 1996; 1997).

## 1.2 *In-between* Modernidade/Pós-modernidade; Colonialismo/Pós-colonialismo: conceitos, estratégias e principais representantes

*Must the project of our liberationist aesthetics be forever part of a totalizing Utopian vision of Being and History that seeks to transcend the contradictions and ambivalences that constitute the very structure of human subjectivity and its systems of cultural representation?* (Bhabha 1994: 29)

Tendencialmente, pesquisadores e intelectuais de ciências humanas tendem a sistematizar e classificar o pensamento de certos escritores sob o mesmo ‘guarda-chuva’, a fim de melhor compreender suas obras e o diálogo que, inevitavelmente, surge entre elas. No entanto, muitos desses intelectuais tidos como pós-modernos, pós-coloniais ou pós-estruturalistas nunca se reconheceram como tais, ainda que quando analisados em conjunto, apresentem certos pressupostos teóricos em comum.

Após o escrito de Lyotard sobre o estado do saber nas sociedades altamente industrializadas, houve certa tendência a se classificar certos autores, sejam eles filósofos, sociólogos ou escritores, como pós-modernos, ainda que, faça-se a ressalva, grande parte desses pensadores e escritores (por ex. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, entre outros) nunca tenham se autodenominados como tais. Fato é que o livro de Lyotard sobre a condição pós-moderna nas sociedades industrializadas provocou um acalorado debate entre intelectuais das mais diversas áreas do saber (cf. Welsch 1987/<sup>7</sup>2008; 1988; Habermas 1980/1988; 1985/2011; entre outros). A questão fundamental era saber como definir epistemologicamente o momento histórico em que estaríamos vivendo. Nesse debate, Habermas foi um dos principais intelectuais que categoricamente se posicionou como um ‘defensor’ da modernidade. Para o filósofo alemão, o projeto de esclarecimento, racionalização e liberdade da modernidade ainda deveria, apesar de suas aporias, ser completado. “Ich meine, dass wir eher aus den Verirrungen, die das Projekt der Moderne begleitet haben, aus den Fehlern der verstiegenen Aufhebungsprogramme lerne, statt die Moderne und ihr Projekt selbst verloren geben sollten“ (Habermas 1980/1988: 189). Habermas defendeu a ideia de que estaríamos vivendo uma modernidade incompleta ou inacabada (*unvollendet*) à espera de sua completude. Seria, então, tarefa do intelectual moderno, ‘salvar’ o projeto da modernidade.

De outro lado, autores pós-modernos criticavam os ideais universalizantes e normalizadores da modernidade, argumentando que ela não teria logrado realizar

plenamente aquilo que prometera. Além disso, a experiência histórica teria demonstrado que as ‘ilusões transcendentais’ de universalização e homogeneidade do saber e da verdade teriam levado os séculos XIX e XX a experiências traumáticas de totalização política, representadas pelo fascismo e pelo stalinismo. Tal como afirma Welsch (1987/<sup>7</sup>2008: 173):

Hegel war der Kulminationspunkt jenes Einheitsdenkens, gegen das dieser Postmodernismus sich entschieden absetzt. Für Hegel galt, dass nur das Ganze das Wahre sein könne, und er realisierte sein Credo durch eine Einheitskonzeption, die das Differente nicht ausschloss, sondern einbegriff, indem sie Einheit als Einheit von Einheit und Differenz dachte.

Este é o ponto nevrálgico da crítica pós-moderna, que, em lugar de pensar na possibilidade de uma verdade absoluta e totalizante, constrói seu saber sob uma perspectiva radicalmente plural, heterogênea, diversificadora, multidisciplinar, diversa e rizomática. O conceito de *Diferença* (cf. Deleuze 1968; 1976; Derrida 1967/<sup>2</sup>1995; 1972) surge, a partir dessa perspectiva, como o elixir do pensamento pós-moderno.

Lyotard (cf. 1987; 1988), por exemplo, pensa a pós-modernidade em sua positividade e sublinha que a mesma não representa uma oposição ou superação (*Überwindung*) da modernidade, mas uma função crítica e complementar da mesma. Não muito diferente de Lyotard, defende o filósofo italiano Gianni Vattimo (cf. 1985/1990), que as estéticas de vanguarda, tais como o futurismo, antecipam de certa forma as concepções teóricas e estéticas da pós-modernidade, de modo que podemos perceber que para muitos desses autores pós-modernos, a pós-modernidade constitui um complemento crítico da modernidade: para Lyotard, um novo paradigma da *Aufklärung*; para outros, um novo Renascimento (cf. de Toro 1991/2014).

Como dissemos, um dos principais ‘conhecimentos adquiridos’ pela pós-modernidade refere-se à constatação de que a possibilidade de fundamentação do conhecimento e da verdade através de grandes narrativas teria chegado ao fim. Entre essas grandes narrativas, as principais concernem à dialética do espírito (Hegel) e à ideia de emancipação através da razão dos sujeitos (Kant). São projetos de ‘emancipação’ do homem que aludem ao Iluminismo francês e à *Aufklärung* alemã. É neste sentido que o confronto desconstrutivo com a modernidade parece-nos ser uma das características fundamentais do pensamento pós-moderno/pós-colonial: “Allerdings wäre postkoloniale Theorie auch nicht denkbar ohne die Kritik an der Moderne, der Aufklärung und am

Eurocentrismo des europäischen Kanons sowie den direkten anticolonialen Widerstand im globalen Süden” (Varela/Dhawan 2005/<sup>2</sup>2015: 41).

Essas grandes narrativas de explicação do homem e do mundo se estruturavam através dos seguintes conceitos: razão, sujeito, totalidade, progresso, secularização, crença na possibilidade de uma verdade absoluta, universal e atemporal<sup>7</sup>. São estes conceitos do pensamento moderno-europeu que serão questionados por Oswald de Andrade em algumas de suas obras. O autor paulista, como veremos, compartilha com Heidegger a concepção de que o processo de secularização não significa necessariamente uma saída do mundo cristão para um mundo absolutamente laico, mas é a própria metafísica cristã que teria possibilitado o fenômeno de ‘secularização’ da modernidade europeia:

Im Entscheidenden ist die Rede von der ‘Säkularisierung’, eine gedankenlose Irreführung; denn zur ‘Säkularisierung’, ‘Verweltlichung’ gehört schon eine Welt, auf die zu und in die hinein verweltlicht wird. Das ‘saeculum’, diese Welt, durch die in der vielberufenen ‘Säkularisierung’ ‘säkularisiert’ wird, besteht aber nicht an sich oder so, dass sie schon durch ein bloßes Heraustreten aus der christlichen Welt verwirklicht sein könnte. (Heidegger 1936-1941/1961: 146)

Em diversas passagens de seu escrito sobre a *Crise da filosofia messiânica* (cf. 1950/<sup>3</sup>2001), trabalho fundamental para compreendermos as linhas mestras do Movimento Antropofágico, Oswald de Andrade questiona as pretensões universais e messiânicas do cristianismo, demonstrando em que medida, através de seus missionários, a ideologia da igreja teria contribuído para a justificção da empresa colonial.

É a partir do momento em que a modernidade e seus fundamentos metafísicos passam a ser criticados, não no sentido de serem e poderem ser melhorados, mas em termos de falência (niilismo - Nietzsche), *Verwindung* (Heidegger/Vattimo) e fim das

---

<sup>7</sup> Fiel à ideia de fim das grandes narrativas que a pós-modernidade postula, deveríamos compreender o discurso em torno da pós-modernidade, assim como a *Aufklärung*, vista desde a perspectiva pós-moderna, como um acontecimento preponderantemente ocidental, ou seja, não universal. Caso contrário, cairíamos em contradição com o próprio discurso pós-moderno. Isso, no entanto, não significa que não poderíamos encontrar semelhanças culturais com a pós-modernidade em outras sociedades, somente que essas semelhanças podem e devem melhor ser explicadas e compreendidas através da própria sociedade que as produz. Zima (cf. 1997/<sup>3</sup>2014: 301), por exemplo, cita um intelectual chinês (Wang Ning), o qual afirma que a pós-modernidade, desde a perspectiva de um intelectual chinês, seria um acontecimento e uma problemática própria das sociedades ocidentais que pouco ou nada diz sobre culturas que estejam fora do assim chamado ocidente cultural.

metanarrações (Lyotard)<sup>8</sup>, começamos a delinear o horizonte da pós-modernidade. Como afirma Zima:

[Die] Absage an das Universalprinzip im Namen einer lädierten Partikularität und im Namen der Natur verbindet nicht nur die nachmodernen Kritikern der Moderne mit denen der Kritischen Theorie, sondern auch die postmoderne Philosophie mit der zeitgenössischen Soziologie. Wie die Soziologen, die als Erben M. Webers und G. Simmels die Auswirkungen des wissenschaftlichen, technologischen und technischen Fortschritts eher mit Krisenerscheinungen als mit dem Gedanken an eine fortschreitende Befreiung der Menschheit verbinden, zweifeln die Philosophen die großen legitimierenden Metaerzählungen des Christentums, der Aufklärung und des hegelianischen Marxismus an, den sie – ähnlich wie seinerzeit Camus – als säkularisierte Eschatologie ablehnen. (Zima 1997/<sup>3</sup>2014: 127)

Como veremos, Oswald também questiona o caráter supostamente universal da modernidade filosófica, ao mesmo tempo em que relaciona essa empresa do ‘espírito europeu’ ao movimento de colonização antes e depois da independência política do Brasil.

Falar de pós-modernidade, significa, portanto, (re)pensar a ideia moderna de progresso (*Fortschritt*) em termos de *Fortschritts glauben*. A história e seus acontecimentos passam a ser pensados na pós-modernidade através de rupturas, de deslocamentos epistemológicos e discursivos (cf. Foucault 1969) que, ao invés de apontar para um fim determinado (teleológico), repete-se em diferentes formas (*Nietzsches ewige Wiederkehr des gleichen*)<sup>9</sup>. O pensamento da diferença e não da ‘origem’ e do ‘original’ passam a ser determinantes para a compreensão da reflexão pós-moderna.

---

<sup>8</sup> Sobre a relação entre Lyotard e Nietzsche, no que se refere ao tema da pós-modernidade, ver, entre outros, Azeredo (2012).

<sup>9</sup> Zima (1997/<sup>3</sup>2014: 182/184, passim) esclarece essa questão de forma didática:

Während die platonische Wiederholung auf der Idee des Selben oder des unveränderlichen Originals gründet, geht der nietzscheanische Gedanke der Wiederholung von der reinen Differenz aus, die nicht Differenz im Hinblick auf ein unveränderliches Original ist, sondern Bewegung, Abweichung. [...] Die Wiederholung als Wiederholung des Nicht-Gleichen, Nicht-Identischen und Vielfältigen ist Nietzsches ‚ewige Wiederkehr‘, so wie auf recht eigenwillige Art von Deleuze aufgefasst wird: ‚Die ewige Wiederkehr lässt nicht das Selbe und das Ähnliche wiederkehren, sondern leitet sich selber aus einer Welt der reinen Differenz ab‘.

A pós-modernidade questiona, em essência, a noção hegeliana-marxista da dialética da história e de sua teleologia a ela implícita. Desse modo, a pós-modernidade defende a ideia de que a História universal não necessariamente representaria um progresso constante e necessário em direção à liberdade da humanidade, tal como se acreditava. O foco de análise passa a ser as rupturas discursivas e, através dele, a formação de novos paradigmas epistemológicos que levariam a novas estruturas de pensamento (cf. Kuhn 1962), estruturas essas diferentes, porém não necessariamente melhores (no sentido de progresso) que as anteriores.

Uma outra faceta da concepção pós-moderna refere-se ao entendimento da mesma em relação ao sujeito. A pós-modernidade abandona a concepção kantiana de sujeito moderno supostamente dotado de livre arbítrio para escolher o moralmente correto através de sua própria razão<sup>10</sup>. O sujeito pós-moderno não seria ‘livre’ para libertar-se das amarras sociais que o alienam, mas fruto de um processo complexo de assujeitamento e subjetivação. O sujeito é assujeitado pelos micro-poderes, pelas estruturas sociais e pelos sistemas discursivos que conformam a sua subjetividade e controlam seus desejos e sua libido numa complexa relação entre o saber e o poder (cf. Foucault 1970/<sup>15</sup>2007; 1976/<sup>15</sup>1987; 1977/2008; 1979/<sup>10</sup>1992; 1981/<sup>2</sup>2006; Deleuze/Guatarri 1972/1973).

O descolamento teórico provocado por este tipo de colocação é evidente: ao invés de se pensar o sujeito cartesiano-kantiano-hegeliano como possibilidade de fundamentação do conhecimento e da verdade, ou seja, um sujeito que é, ao mesmo tempo, objeto e sujeito de seu próprio conhecimento, pensar-se-á nas estruturas discursivas que formam e informam acerca de uma determinada verdade sobre este mesmo sujeito. Desse modo, a própria noção moderna de verdade absoluta e universal se relativiza, uma vez que o sujeito, deixando de ser a garantia última da verdade, insere-se num contexto discursivo de uma determinada época. São os deslocamentos semânticos-discursivos que passam a ser percebidos como modificadores da noção de verdade.

Nesse sentido, a obra de Foucault se caracteriza como um profundo questionamento do legado da *Aufklärung* e da crença de que o homem poderia libertar-se através da autonomia de pensar por si próprio, ou seja, fazer uso ‘completamente livre’ de sua própria razão. Para Foucault, os processos de subjetivação e normatização servem para o domínio, para o exercício de soberania sobre os indivíduos e para a normatização

---

<sup>10</sup> Ver o tratado de Kant (1784/1999), por exemplo, em torno da pergunta *Was ist Aufklärung?*, exemplo paradigmático da concepção moderna do sujeito.

de seus corpos (através dos regimes disciplinares que determinam o que é a verdade, o normal, etc.). O próprio discurso moderno-europeu de libertação do homem ‘esconderia’ ou seria a ‘sublimação’ de uma forma muito específica e bastante eficiente, diga-se de passagem, de controle social, político e também do imaginário. Esse, talvez, seja o sentido maior da bela frase com que Foucault (1976: 211) termina seu livro sobre a História da Sexualidade: “Ironie de ce dispositif [sexualidade]: il nous fait croire qu’il y va de notre ‘libération’”

O pensamento de Foucault abandona, portanto, a crença nas teleologias modernas de libertação do homem através da razão. Como afirma Zima (1997/<sup>3</sup>2014: 142/143):

Im Gegensatz zu Camus, der als Philosoph des Absurden und der Freiheit hoffen konnte, den Menschen von den christlichen und humanistischen Diskursen zu befreien, versucht Foucault – von *Historie de la folie* bis zum ersten Band von *Historie de la sexualité* – zu zeigen, wie das Individuum als Körper vom etablierten Wissen normativ manipuliert, d.h. normalisiert und zum Subjekt (*sujet, sub-iectum*) gemacht wird. [...] Indem der Mensch sich selbst zum Gegenstand wird, liefert er sich dem anonymen Machtapparat der Wissenschaften aus. Er scheint in diesem Zusammenhang nicht so sehr als selbstbewusst agierendes Subjekt, sondern als manipulierte Körperlichkeit.<sup>11</sup>

A prática científica, que, durante a modernidade, era vista como um fazer desinteressado que buscava libertar o homem e seu mundo das crenças baseadas na tradição, em superstições e no senso comum, contribuindo, dessa forma, para o desenvolvimento moral e espiritual da humanidade como um todo (August Comte, por exemplo), passa a ser questionada a partir de seus interesses em relação ao saber e ao poder. O jogo entre a ciência e o poder ou a relação poder-saber e discurso passam a preponderar na análise dos argumentos. Dessa forma, o saber deixa de ser compreendido como elemento neutro e objetivo, supostamente independente de todo e qualquer interesse político e/ou econômico. Seja ele um saber das ciências naturais ou das ciências humanas, é preciso sempre estar atento para a conjunção entre o saber e o poder, ou seja, entre as instituições financiadoras do saber e seus interesses de interpretar o mundo desta ou daquela forma (cf. Foucault 1979/<sup>10</sup>1992). A conjunção estabelecida por Foucault de saber-poder faz com que um esteja necessariamente associado ao outro de modo a

---

<sup>11</sup> Sobre biopolítica em Foucault, poder e regimes de verdade ver, entre outros, Foucault (1979/<sup>10</sup>1992).



confundirem-se. Saber só é saber, na medida em que exerce algum poder sobre algo ou alguém (grupo social e/ou indivíduo). Por isso, toda relação saber-poder deve ser analisada com vistas a algum interesse. Os saberes seriam, portanto, fontes de poder para aqueles grupos sociais que o constroem, na medida em que são construídos com vistas a algum fim. Disso decorre a positividade do saber-poder, que não somente reprime os sujeitos, como também cria conhecimento sobre os mesmos (cf. Foucault 1954; 1961/<sup>7</sup>2004; 1963; 1966; 1975). Dessa forma, o que se questiona na pós-modernidade é a imparcialidade do saber como fonte garantidora da verdade universal e, em última instância, da ética (cf. Bauman 1993). A verdade e os valores éticos, ao perderem seu carácter de universalidade, passam a ser compreendidos como acontecimentos particulares e específicos de determinada sociedade e tempo histórico. Apesar disso, a verdade não necessariamente ‘deixa de ser verdade’ e a ética de ‘ser ética’, somente que, num mundo pós-moderno, ela se relativiza em relação a sua historicidade, ao seu aspecto cultural e contingente. Não se trata, desse modo, de simplesmente afirmar que a verdade não existe, pelo contrário, sim, ela existe, na medida em que acreditamos nisto ou naquilo e na medida em que certos valores se sobrepõem a outros. Movemo-nos, dessa maneira, dentro de verdades historicamente circunstanciais, mas que, apesar disso, possuem sua função de verdade dentro de determinado espaço geográfico, tempo e relação de forças (cf. Foucault 1971/2001; Nietzsche 1873/2015; 1874/<sup>2</sup>2004; 1887/2014; 1882/2002; 1886/<sup>2</sup>2003; Deleuze 1962/1986).

Outra característica importante do saber na pós-modernidade refere-se ao fato de que ele deixa de expressar-se em termos de crença numa razão única e universal para apontar a existência de diversos tipos de racionalidades historicamente localizáveis. A razão deixa de ser universal para tornar-se específica, particular, localizável. Ao invés de pensarmos em somente uma possibilidade de racionalidade (kantiana, por exemplo), passa-se a pensar em razões, em uma variedade de racionalidades, que, devido ao fato de não se sobreporem umas às outras, podem ser compreendidas em sua horizontalidade. Desse modo, ao lado da ‘razão ocidental’ da filosofia europeia, existiriam outros tipos de racionalidades que também serviriam como modelos de explicação do mundo (razão antropofágica e razão selvagem, por exemplo). Não é outro o sentido da afirmação de Lyotard (1979/<sup>3</sup>1988: 36-37) quando diz que:

Este breve sumário acerca do que o saber pode ser como formação e como cultura é baseado em descrições etnológicas. Mas uma antropologia e uma literatura voltadas para as sociedades em desenvolvimento rápido [...]. Ela

é compatível com a tese de identidade formal entre ‘pensamento selvagem’ e ‘pensamento científico’.

Nesse sentido, o pensamento antropológico contemporâneo poderia ser considerado um paradigma do saber pós-moderno/pós-colonial, na medida em que também considera válido o saber de sociedades não-ocidentais, pois os analisa a partir de seus próprios pressupostos epistemológicos.

Ao ‘relativizar’ a razão moderna-europeia podemos (re)compreender as questões ligadas ao sujeito e à sua identidade enquanto um processo de construção permanente (cf. Hall 1992/<sup>10</sup>2000; 2000). Em relação ao sujeito moderno, o sujeito pós-moderno encontra-se descentralizado, sua identidade passa a ser entendida como performática e produto de uma construção histórica (cf. Zima 2000/<sup>3</sup>2010). O sociólogo Stuart Hall, por exemplo, um dos nomes mais reconhecidos na área de Estudos Culturais, enfatiza em seus trabalhos a importância de analisarmos os discursos como ponto de partida para entendermos a identidade cultural de indivíduos e nações. Sua aproximação em torno do tema da identidade cultural é claramente de inspiração foucaultiana, uma vez que, para o autor, o entendimento acerca da formação da identidade deve passar pela análise dos discursos proferidos em torno dela.

É precisamente porque as identidades são compreendidas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como *produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas, por estratégias e iniciativas específicas*. (Hall 2000: 109, grifo meu)

Hall entende que o sujeito pós-moderno não possui uma identidade fixa e permanente. Sua identidade encontra-se em constante processo de construção, no sentido de vir a ser, devir. “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (Hall 2000: 13). O que ocorre é o descentramento da formação identitária do sujeito tal como compreendido por Lacan (cf. Lacan 1966/1998; Žižek 2006/<sup>3</sup>2011).

Lacan parte do pressuposto de que o sujeito necessita de uma certa alteridade para poder reconhecer-se enquanto indivíduo. Sem alteridade, não existiria individualização. Desse modo, referindo-se à obra do pensador francês, de Toro (1991/2014a: 120) afirma que:

[...] se abren nuevas estrategias en la confrontación consigo y con el otro, [...] ya que el individuo no puede seguir definiéndose inmanentemente basado en un concepto de sujeto humano, de un *nostrum universal*, sino en relación con otro individuo produciendo así un tercer nivel en la construcción de la identidad. El individuo no es más ya un resultado de la gracia divina ni de un tipo de racionalidad binaria, sino de un infinito rizoma y de formaciones discursivas y de representaciones.

Lacan insere, portanto, o pressuposto da alteridade na abordagem acerca do sujeito. Sua teoria leva em conta as relações de troca entre os sujeitos, bem como suas identidades móveis.

Em conexão com a teoria de Lacan, o crítico literário indiano-americano Hommi Bhabha (cf. 1994) descreve os processos de subjetivação no mundo pós-moderno como o “entre-lugar” (*in-between*) para o qual as narrativas acerca da identidade deslizam. Em vez de pensar num processo de identificação originário (*Ur-Identität*), Bhabha ressalta que o mundo pós-moderno configura-se através de construções de subjetividade abertas e flexíveis, construções estas que se caracterizam pela sua hibridez.

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 20)<sup>12</sup>

A identidade passa a ser compreendida enquanto performatividade da diferença. Representar socialmente a diferença (ou seja, ‘a perspectiva da minoria’) significa,

---

<sup>12</sup> Não nos esqueçamos de que a ideia de *Terceiro Espaço* não é tão nova quanto parece. Ela já se apresenta em autores latino-americanos, tal como Silviano Santiago (cf. 1971/<sup>2</sup>2000).

Bezeichnend für Marginalisierung postkolonialer Theorien lateinamerikanischer Provenienz kommt dem Aufsatz *O entre-lugar do discurso latino-americano* des brasilianischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers Silviano Santiago im postkolonialen Diskurs kaum Bedeutung zu – obwohl darin Grundgedanken von Homi K. Bhabhas prominenter Hybriditäts-Theorie vorweggenommen sind. In dem Text aus dem Jahr 1971 verbindet Santiago bereits die Begriffe ‚híbrido‘ (‚hybrid‘) und ‚entre-lugar‘, wobei letzterer nicht nur wörtlich Bhabhas Begriff des ‚in-between space‘ entspricht, sondern auch konzeptionell eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit diesem aufweist, wenngleich der theoretische Zugang ein anderer ist. Während Bhabha seinen Ansatz vor allem psychoanalytisch fundiert, geht Santiago stärker kulturhistorisch vor und vermeidet dadurch eine Abstraktion von konkreten (neo-)kolonialen Konstellationen, wie sie für die Theorie Bhabhas kennzeichnend ist. (Schulze 2015: 23)

portanto, negociá-la no sentido de torna-la válida em uma determinada sociedade. O hibridismo cultural seria uma estratégia para representar performativamente essa diferença (cf. Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 21). Desse modo, no (con)texto da teoria pós-colonial da segunda metade do século XX, “[...] o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem [...] é confrontada por sua diferença, seu Outro” (Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 87).

A problemática em torno da identidade passa, então, a ser pensada em seu contexto sócio-cultural-semiótico, uma identidade móvel e dependente da alteridade (do Outro) para se auto-(re)conhecer-se.

Con esto queremos precisar que entendemos tanto ‘el mismo’ (identidad/yo) como ‘el otro’ (otredad/él) como construcciones sociosemióticas y no como presencias absolutas. Igualmente, lo interpretamos como el producto de un proceso de significación recíproco que se manifiesta en el tenso vaivén de la confrontación enunciativa que fácilmente se podría expresar con la fórmula: *cuando el otro me dice (o me enuncia), me individualizo*. (Ceballos 2015: 8)

O referencial teórico da pós-modernidade estaria, desse modo, sendo construído a partir de quatro características fundamentais, a saber: “a superação dos conceitos de logos e de origem, a compreensão dos metadiscursos como construções, o descentramento do sujeito e a hibridez” (de Toro 1991/2014: 41).

No que se refere à ideia de superação do conceito de logos e de origem, a obra de Derrida (cf. 1967/1973; 1967/<sup>2</sup>1995; 1972) é referência, uma vez que o autor crítica à noção filosófica de origem, enquanto fonte primeira e originária, a qual se deve sempre recorrer para buscar o verdadeiro, ou seja, para buscar a fundamentação metafísica da verdade. Para Derrida, a ideia de origem serviria como uma prótese (*‘prothèse de l’origine’* cf. Derrida 1996<sup>13</sup>) que se usou durante muito tempo para construir sistemas filosóficos com valor de verdade. Para Derrida, é através deste pensamento metafísico e logocêntrico que se estruturaria o pensamento filosófico-ocidental.

A história da metafísica que, a pesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora de seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger, sempre atribui ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da

---

<sup>13</sup> Para um comentário sobre o uso do termo, (cf. de Toro 2009/<sup>2</sup>2011; 2012; 2014b).

verdade, foi sempre, com a ressalva de uma excursão metafórica de que devemos dar conta, o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala ‘plena’. (Derrida 1967/1973: 4)

Este esquema de pensamento metafísico-ocidental baseia-se em uma lógica do tipo binária e normativa: verdadeiro x falso; real x aparente; original x cópia; superior x inferior, de forma que sua estrutura possui sempre uma forma negativa ao lado de um valor positivo (verdadeiro, real, original, superior, etc.). Os valores positivos-normativos determinam o ‘certo’ e o ‘normal’ e encontram-se localizados no ‘centro’ do sistema do pensamento ocidental-moderno. Desse modo, a filosofia ocidental-moderna cria para si o seu próprio centro e para os Outros a sua própria noção de ‘margem’. Esse esquema de pensamento leva à expulsão da alteridade do seu centro, relegando-a à margem do estereótipo. O pensamento moderno teria, dessa forma, excluído de seu *modus pensante* a diferença. “La modernidad arquitectónica fracasa, según Derrida, por haber querido imponerse con un discurso frente a la multiplicidad de otras posibilidades [...]” (de Toro 1991/2014a: 123).

Ao excluir outras possibilidades de discursividades que não se baseassem em conceitos logocêntricos e originários, ou seja, outros tipos de racionalidades explicativas do mundo, a modernidade procurou impor-se como discurso hegemônico e normativo acerca do homem e da verdade.

Parece-me que o trabalho de Derrida é fundamental para mostrar que não existe um logos, que não há um interesse, senão que quando temos uma ideia, essa ideia se refere a outras ideias. Há muitas ideias antes, e quando alguém acredita ter chegado a um ponto de partida, este ponto de partida leva a outro ponto de partida e assim consequentemente. Derrida nos mostra que temos uma espécie de cadeia de pensamentos, o que ele chamará de *dissémination*, isto é, não teremos uma construção de sentidos fixos, mas uma produção de grandes diversidades de sentidos e de significações que vão deixando uma marca. Ou seja, uma ideia, um conceito, uma norma estão condicionados por conceitos e normas anteriores e posteriores. É um sistema dinâmico, um sistema que supera o linearismo ocidental, o que é um problema, porque o linearismo ocidental leva a estruturas fechadas na origem. Esse é um aspecto fundamental. (de Toro 1991/2014: 42–43)

Para Derrida, trata-se de *desconstruir* o pensamento logocentrista através de um método de leitura de textos. Esse método de leitura, que Derrida chama de desconstrutivista, pode ser sistematizado da seguinte maneira:

1. Descobrir as oposições binárias que estruturam o texto.
  2. Comentar os valores, os conceitos e as ideias que subjazem a essas operações.
  3. Subverter as operações binárias existentes no texto.
  4. Desconstruir as concepções implícitas nos textos.
  5. A partir das novas relações binárias, admitir a hipótese de uma terceira saída e de outros níveis de significação.
  6. Deixar em aberto a interpretação do texto, supondo-se o princípio de que o significado é sempre móvel, múltiplo e ilimitado.
- (Teixeira 1998: 36)

Compreendido dessa maneira, através de aberturas que questionam os sistemas binários de pensamento, o saber pós-moderno torna-se híbrido e transdisciplinar. A epistemologia pós-moderna passa, então, a compreender os metarrelatos enquanto formas de discursos construídos historicamente de acordo com certos interesses. O poder, ao tornar-se parte indissociável do saber, faz com que a ciência seja somente uma parte do conhecimento: “O saber em geral não se reduz à ciência, nem ao conhecimento” (Lyotard 1979/<sup>3</sup>1988: 35). O saber pós-moderno legitima, desse modo, o saber advindo de outras esferas discursivas que não a científica *stricto sensu*. O saber perde o caráter de objetividade pura e desinteressada, sendo também formado e (in)formado por discursos provenientes de outras aéreas do saber, tais como a religião, a literatura e a antropologia. Além disso, as práticas burocráticas, educacionais, éticas, religiosas, seculares, normativas, a corporeidade, a música popular ou erudita, entre outras, passam a ser consideradas como fatores que também contribuem para a constituição do saber ou daquilo que denominamos de ‘verdade’.

Conjugando o saber pós-moderno com a teoria pós-colonial, podemos analisar o discurso colonial em suas mais diferentes facetas, analisando desconstrutivamente, tal como veremos em Oswald e Mário de Andrade, os discursos históricos, políticos, literários, cartográficos, sociológicos e filosóficos produzidos pela modernidade. Para o saber pós-moderno, quando maior a transdisciplinariedade, melhor seria a possibilidade de abarcar o objeto de estudo em seus diversos aspectos e particularidades.

Com relação ao conceito de hibridez pós-moderno/pós-colonial, devemos compreendê-lo, em conexão com a teoria acima exposta, como uma estratégia de negociação que não leva necessariamente a uma ‘harmonização das formas e de seus contrários’. Ao invés disso, eles possibilitam a convivência, nem sempre pacífica, de diversos meios, diversas identidades, tecnologias, epistemologias, conhecimentos, culturas, concepções artísticas que disputam espaço entre si. A hibridez não elimina as tensões que eventualmente podem surgir quando culturas, num mundo globalizado, se encontram. Os contatos transculturais e híbridos entre duas ou mais culturas, caso entrem em conflito, deveriam ser democraticamente negociados entre as partes. A hibridez, nesse sentido, abrindo espaço para múltiplas vozes, revela os processos de diferenciação, em vez de igualá-los ou hierarquiza-los, ou seja, múltiplas perspectivas dentro de um campo de disputa de poder: „Die Mischung von Kulturen unter Beibehaltung ihrer Differenz“ (de Toro 2008: 23). Desse modo, percebemos que os sistemas híbridos representariam de forma mais adequada a formação de sistemas culturais complexos, na medida em que não procuram subjugar suas diferenças em proveito de um discurso unitário e massificador.

É importante perceber que a análise dos processos de hibridização ocorre em vários níveis do pensamento e do atuar, entre outros, no plano político, filosófico, sociológico, artístico e/ou mediático. As estruturas híbridas “se caracterizam por la confluencia de diversos sistemas, por recurrir a diversos tipos de modelos y procedimientos que pertencen a diversos campos disciplinarios [...]” (de Toro 2006: 15). Elas podem ser encontradas nos diversos campos do saber, desde a literatura e o teatro, até as novas tecnologias digitais, a arquitetura, a biologia e a linguística, que cada vez mais se hibridizam como condição fundamental para a produção de novos conhecimentos<sup>14</sup>.

A epistemologia híbrida, se contextualizada histórico-politicamente, e não simplesmente vista como mera celebração do híbrido *per se*, pode contribuir para a superação das noções modernas de logos e origem, de universalidade dos metadiscursos e do sujeito como unidade central, única e imutável<sup>15</sup>. É, nesse sentido, que o conceito de

---

<sup>14</sup> Para uma descrição detalhada acerca das estratégias de hibridez em seus vários níveis de atuação (transmedial, estética, arquitetônica, científica, matemática, linguística, textual, territorial e urbano-social), ver, entre outros, de Toro (1991; 2006b).

<sup>15</sup> Para que não se celebre a hibridez como uma ‘panaceia para todos os males’, como um fim em si mesmo (“hybridist triumphalism as an end in itself”, “romancing hybridity” – Spivak 1999: 398) é necessário contextualizá-la histórico-politicamente, observando as relações de forças

hibridez pode ser compreendido como uma estratégia pós-colonial de abertura para a diferença, para o rizomático, o transversal e o transdisciplinar. Sua dimensão é culturalmente pluralista e politicamente democrática, pois reconhece as diferenças sem querer reduzi-las a uma unidade totalizante.

Hybridität bedeutet Anerkennung von gleichberechtigten irreduziblen Differenzen in einem Raum [...] Es handelt sich um die Erkenntnis, dass Kultur kein ‚Eigentum‘ eines einzelnen oder eine Gruppe, sondern ein komplexer, nomadischer Prozess ist, der nie endet. (de Toro 2008: 21)

É considerando todas essas mudanças epistêmicas, que Lyotard e, juntamente com ele, uma plêiade de cientistas sociais apostaram numa transição de paradigmas epistemológicos entre a ciência moderna e a pós-moderna. A ciência pós-moderna abandonaria as delimitações estabelecidas pelo pensamento moderno entre as disciplinas do conhecimento e propõe um movimento transdisciplinar para o entendimento do mesmo.

### **1.3 *Between* Pós-modernidade e Pós-colonialismo**

Paralelamente ao debate em torno da pós-modernidade nos anos 70, que se estrutura a partir de algumas das obras e concepções teóricas acima citadas, surge no âmbito universitário no final da mesma década, uma outra discussão em torno do colonialismo, que, intimamente ligada à pós-modernidade e às suas teorias, passa a denominar-se como pós-colonialismo. Pós-modernidade, pós-colonialismo e pós-estruturalismo encontram-se, dessa forma, relacionados.

---

dentro das quais ela ocorre. Desse modo, evita-se generalizar toda a cultura como uma composição híbrida, esquecendo-se das relações coloniais e neocoloniais concretas de cada caso, bem como das relações de violência colonial e epistemológica que a hibridez muitas vezes pode conter (não nos esqueçamos aqui do caso, entre muitos outros, do missionário e escritor português Antônio Vieira, que escrevia peças de teatro em língua geral para melhor catequizar os povos indígenas, mas não necessariamente para obter uma relação democrática de negociação com a cultura do Outro). Essa é a compreensão aqui empregada de hibridez, ou seja, enquanto conceito-crítica ao logocentrismo e as suas ‘ilusões’ de pureza e unidade. Hibridez, nesse sentido, não somente da cultura do Outro, mas também da cultura supostamente central, a cultura europeia-ocidental. Além disso, a hibridez deve ser analisada e contextualizada em cada caso historicamente, pois hibridez pode ser positiva quando produz uma cultura liberadora (caso aqui da *Antropofagia*) mas também repressiva/negativa quando atende a interesses colonizadores de conquista e repressão do Outro. O que nos interessa neste trabalho, portanto, é a noção de hibridez *Antropofágica* enquanto modelo cultural-democrático e negociador de interação com a diferença.



The concern of postmodernist writers and post-structuralist critics to dismantle assumptions about language and textuality and to stress the importance of ideological construction in social-textual relations finds echoes in post-colonial texts. The concerns of these discourses are therefore increasingly interactive and mutually influential. (Ashcroft 1989/<sup>2</sup>2002: 163)

É necessário fazermos a ressalva de que o termo pós-moderno e pós-colonial pode, por vezes, ser bastante confuso, pois o prefixo ‘pós-’ não possui necessariamente um significado temporal no sentido de ‘um tempo depois da modernidade’ ou ‘um tempo depois do colonialismo’, senão que quer sublinhar o fato de confrontar-se e debater criticamente temas relacionados à modernidade e às práticas coloniais. Como afirma Sieber (2005: 64),

Das ‚post‘ des postkolonialen Denkens ist also gerade nicht als ‚Danach‘ zu verstehen, aus dem man die Implikationen der modernen europäischen Expansion in eine abgeschlossene Vergangenheit verbannen kann. Den postkolonialen Denkern geht es im Gegenteil darum, den Prozess der Herausbildung und Andauer westlicher Praktiken der Herrschaft offenzulegen.<sup>16</sup>

Edward Said pode ser considerado, entre os críticos literários que se compreendem sob a égide do pós-colonialismo, como um dos que inauguram o debate no âmbito da teoria literária. Com seu livro *Orientalismo* (cf. 1978), Said contribui significativamente para o debate pós-colonial, tornando-se uma referência no assunto<sup>17</sup>.

Além do palestino-americano Edward Said, estão, entre outros, os seguintes teóricos relacionados ao debate pós-moderno/pós-colonial: o jamaicano-britânico Stuart Hall (cf. 1992/<sup>10</sup>2000; 2000), o indo-britânico Hommi Bhabha (cf. 1994), a indo-americana Spivak (cf. 1988/2008), o búlgaro-francês Todorov (cf. 1982), o polonês-britânico Zygmunt Bauman (cf. 1991/1995; 1993; 2000), a espanhola-alemã Castro

---

<sup>16</sup> Ver também Varela/Dhawan (2005/<sup>2</sup>2015: 16),

Postkolonialismus kann dabei nicht einfach als etwas gedacht werden, dass ‚nach‘ dem Kolonialismus eingetreten ist, sondern muss als eine Widerstandsform gegen die koloniale Herrschaft und ihre Konsequenzen betrachtet werden. Anstatt also die Geschichte als lineare Progression zu betrachten, wendet sich postkoloniale Theorie den Komplexitäten und Widersprüchen historischer Prozesse zu.

<sup>17</sup> Para uma introdução à obra de Said e sua contextualização no debate em torno do pós-colonialismo, consultar Varela/Dhawan (2005/<sup>2</sup>2015: 91-150).

Varela (cf. 2005/<sup>2</sup>2015), a indo-alemã Nikita Dhawan (cf. 2005/<sup>2</sup>2015), o português Boaventura de Souza Santos (cf. 1994/<sup>7</sup>1999) e o grupo de estudos culturais e literário australiano Ashcroft, Gareth, Tiffin e Bose (cf. 1989/<sup>2</sup>2002; 1995)<sup>18</sup>.

Utilizando-se de um instrumentário teórico pós-moderno/pós-estruturalista, esses e outros investigadores estabelecem novas perspectivas para a investigação do passado colonial. Alguns dos principais temas e focos de pesquisa que entram na ordem do dia podem ser resumidos da seguinte maneira. 1) A análise (des)construtiva (cf. Derrida 1962) dos discursos colonialistas enquanto sistemas de construção negativa e eurocentrista do ‘Outro’ (cf. Said 1978; Todorov 1982; Bhabha 1994; de Toro 2007a, entre outros), 2) a reconstrução dos discursos ‘subalternos’ (cf. Spivak 1988/2008, entre outras), 3) a análise de formas culturais híbridas (cf. Bhabha 1994; de Toro 2006; 2006a; 2006b, entre outros), 4) a crítica a modelos eurocentristas de modernização e civilização (cf. Pratt 1992/<sup>2</sup>2008, entre outras), 5) a desconstrução literária dos modelos coloniais de pensamento ou a descolonização do mesmo (cf. Ashcroft et al. 1989/<sup>2</sup>2002; 1995, entre outros) e 6) teorias que estudam questões relacionadas à identidade sexual ou teorias de

---

<sup>18</sup> Digno de nota é a relação, aqui observável, entre a crítica pós-colonial e o tema da diáspora de intelectuais provenientes de países com histórico colonial. São escritores marcados por histórias de deslocamentos, de hibridizações, histórias de reterritorializações da própria identidade cultural. Suas experiências corporais de deslocamento no tempo/espaço e entre culturas dão ensejo a uma reflexão que não se restringe aos intelectuais acima mencionados, mas a todo um mundo pós-moderno de economia capitalista globalizada que força milhões de seres humanos a se deslocarem constantemente devido aos mais diversos motivos. Sejam eles refugiados, migrantes ou trabalhadores temporários, essa experiência de deslocamento é fundamental para compreendermos os processos de formação identitária na pós-modernidade. Tal como afirma Todorov (1982/<sup>4</sup>2010: 363-364):

No plano da ação, da assimilação do outro ou da identificação com ele, um Cabeza de Vaca atingia igualmente um ponto neutro, não porque fosse indiferente às duas culturas, mas porque tinha vivido no interior de ambas; de repente, só havia ‘eles’ à sua volta; sem tornar-se índio, Cabeza de Vaca já não era totalmente espanhol. Sua experiência simboliza, e anuncia, a do exilado moderno, o qual, por sua vez, personifica uma tendência própria da nossa sociedade: esse ser que perdeu sua pátria sem ganhar outra, que vive na dupla exterioridade. É o exilado o que melhor encarna, hoje em dia, desviando-o de seu sentido original, o ideal de Hugues de Saint-Victor, assim formula no século XII: ‘O homem que acha a sua pátria agradável não passa de um jovem principiante; aquele para quem todo solo é como o seu próprio já está forte; mas só é perfeito aquele para quem o mundo inteiro é como um país estrangeiro’ (eu, que sou um búlgaro morando na França, colho essa citação em Edward Said, palestino que vive nos Estados Unidos, que, por sua vez, encontrou-a em Erich Auerbach, alemão exilado na Turquia).

Digno de nota é também o belíssimo livro de Vilém Flusser (cf. 1994/2000) sobre a experiência existencial-política do migrante no mundo contemporâneo.

gênero (cf. Butler 1990, entre outras). São esses os temas que a partir deste arcabouço teórico encontram-se no centro do debate pós-moderno/pós-colonial atual.

Como bem demonstra Pratt, uma parte da crítica pós-colonial concentra-se no estudo crítico da literatura de viagem escrita por europeus sobre não-europeus. Seu intuito é revelar o olhar imperialista-universalista sobre o mundo e sobre o ‘Outro’ não-europeu<sup>19</sup>.

Travel books, I argue, gave European Reading publics a sense of ownership, entitlement and familiarity with respect to the distant parts of the world that were being explored, invaded, invested in, and colonized. They were, I argue, one of the key instruments that made people ‘at home’ in Europe feel part of a planetary project; a key instrument, in other words, in creating the ‘domestic subject’ of empire. (Pratt 1992/<sup>2</sup>2008: 3)

Dessa forma, a (re)leitura pós-colonial dos textos que se produziram durante o período colonial logra abrir uma nova perspectiva sobre o fenômeno de construção negativa da alteridade, bem como sobre as políticas de sujeição e ‘assujeitamento’ do Outro impostas nas colônias. Obviamente que esses processos de sujeição tiveram consequências que até os dias de hoje continuam presentes e atuais, daí a importância dos estudos desconstrutivistas da mentalidade colonial presente na literatura de viagem.

Além disso, podemos afirmar que é através da perspectiva pós-colonial que podemos lograr evidenciar, de um lado, os processos de etnocídio (cf. Clastres 1977), como veremos no próximo capítulo, e de outro os processos de hibridização em todas as direções. Demonstra também que, através da hibridização cultural, ‘importou-se’ até as

---

<sup>19</sup> Em consonância com a proposição da autora (cf. Pratt 1992/<sup>2</sup>2008), utilizamos ao longo deste trabalho o termo ‘europeu’ para designar um sujeito histórico bastante específico, característico do período e da mentalidade colonial. A linguagem, para o bem ou para o mal, funciona quase sempre através de generalizações, de grandes abstrações, sem as quais seria muito difícil ou quase impossível comunicar-se. Nesse sentido, o termo refere-se ao sujeito histórico específico que podemos definir como uma auto-representação do homem branco, masculino, letrado e urbano, geralmente proveniente de classes abastadas burguesas de comerciantes e/ou banqueiros, de aristocratas, de meios de intelectuais (caso típico, como veremos no segundo capítulo, de Spix e Martius). Era entre estas classes sociais que o sujeito histórico a que nos referimos encontrava financiamento para o projeto colonialista, criando um sistema de conhecimento universal sobre si mesmo e sobre os outros não-europeus. Nesse sentido, esta definição de europeu exclui em grande parte outras representações, ou seja, mulheres, classes baixas, negros, camponeses e ‘minorias’, que, apesar de terem nascido dentro do espaço geográfico conhecido como Europa, não se enquadravam nesta ‘normalidade’ ou ‘standardização da norma’ e estariam, por assim dizer, excluídos desse termo, obviamente ideologicamente carregado de significados, que designo como europeu. É nesses termos que o eurocentrismo messiânico e planetário deve ser compreendido.

metrópoles formas de viver, trabalhar, pensar e ser típicas das ex-colônias, questionando, dessa forma, as teorias racistas de pureza cultural e étnica típicas do período colonial.

O comum entre as literaturas de cunho pós-colonial seria, entre outras coisas, o fato delas referirem-se direta ou indiretamente à experiência do colonialismo europeu, a subjugação de alteridades diversas ao modelo normativo de ser humano (masculino e branco), dando ênfase, neste caso, às diversas alteridades existentes, entre as quais o modelo branco e masculino é apenas uma entre outras (mulheres, negros, transsexuais, homossexuais, etc, etc.).

Sua posição crítica em relação aos processos de colonização, imperialismo, violência epistemológica, seja em relação ao Outro não-europeu, em relação ao negro ou à mulher, torna a teoria pós-colonial especialmente relevante no debate político contemporâneo.

Postkoloniale Theorie untersucht dabei sowohl den Prozess der Kolonisierung als auch den einer fortwährenden Dekolonisierung und Rekolonisierung. Die Perspektive auf den (Neo-)Kolonialismus beschränkt sich dabei nicht auf eine brutale militärische Besetzung und Ausplünderung geographischer Territorien, sondern umfasst auch die Produktion epistemischer Gewalt. (Varela/Dhawan 2005: 8)

Como afirma Ashcroft (1989/<sup>2</sup>2002: 2): “We use the term *post-colonial*, however, to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day”. Como vemos, a crítica pós-colonial ocupa-se com os processos de colonização, mas também com os de descolonização e resistência a tentativas de neocolonização em diferentes partes do mundo.

Grande parte da crítica pós-colonial se utiliza de abordagens teóricas advindas do pós-estruturalismo francês (Foucault, Derrida, Deleuze, entre outros) e das teorias de gênero (*Gender studies*) norte-americanas (Butler, Spivak, entre outras). Quanto às teorias pós-estruturalistas, estas contribuíram para a desconstrução do saber constituído em torno de um centro de poder eurocentrista, bem como para a análise crítica de discursos de poder que se mascaram de ‘puro saber’ ou um saber ‘*per se*’. Quanto às teorias de gênero, estas procuram desconstruir concepções históricas e binárias entre masculino e feminino, que levaram, durante séculos, não somente à diferenciação biológica entre sexos, como também à construção de um discurso masculino de opressão,

de subordinação e inferiorização da alteridade biologicamente ‘não-masculina’ (cf. Butler 1990; 2004).

Nesse sentido, a teoria pós-colonial contribui para a releitura do colonialismo europeu não somente em suas formas de interesse econômico, como também em seus mecanismos estruturais e discursivos de legitimação simbólica do poder. Legitimação esta que ocorrera através de um aparato epistemológico imenso de autovalidação e autoreconhecimento. Como muito bem demonstra Varela/Dhawan (2005: 15-16), este aparato da modernidade colonial pode melhor ser compreendido da seguinte maneira:

Notwendigerweise wurde der Prozess der materiellen Kolonisierung durch einen Legitimierungsdiskurs begleitet, der den Kolonialismus als ‚zivilisatorische Mission‘ präsentiert, die den kolonisierten Ländern schließlich ‚Reife‘ und ‚Freiheit‘ bringen würde. Rationalisten, Modernisten und Liberalen in Europa haben immer wieder – trotz des Eingeständnisses der begangenen Gewalttaten – hervorgehoben, dass Kolonialismus und Imperialismus letztlich der ‚unzivilisierten‘ Welt die Aufklärung Europas, seine Rationalität und seinen Humanismus gebracht haben. Das Vordringen der europäischen Kolonisierung wurde konsequenterweise als großartiger Triumph der Wissenschaft und Rationalität über den Aberglauben und das Unwissen gefeiert. Auch die Einführung der Kolonialsprachen wie Spanisch, Englisch oder Französisch wurde als Möglichkeit vorgestellt, die ‚zurückgebliebenen‘ Menschen in den Kolonien aus der ‚Dunkelheit‘ ans ‚Licht‘ des ökonomischen Fortschritts und der intellektuellen Entwicklung zu bringen. Quer durch das koloniale Spektrum hindurch wurden dabei europäische Technologien und Wissen als Symbole eines wünschenswerten Fortschritts verstanden. Die komplizenhafte Beziehung zwischen den Diskursen der Moderne sowie der Aufklärung und der kolonialistischen Vereinnahmung wird hier überdeutlich. Rationalität, Humanismus und Moral sind – sehr häufig bis in die Gegenwart – allesamt als europäische Tugenden angesehen worden, die den Kolonien gewissermaßen als ‚Geschenk‘ überreicht wurden. An dieser Stelle darf die Rolle des Christentums und seiner Missionare nicht unerwähnt bleiben [...].<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Comparar com a posição de Pratt (1992/<sup>2</sup>2008: 72, *passim*), que reafirma a de Varela/Dhawan sob a ótica do imperialismo e suas ideologias de autolegitimação:

Competition among Euro-imperial nations would only intensify as capital expanded. And, as always, it was their own competition with each other that bound European powers together in finding new forms for Euro-imperial interventions, and new legitimating ideologies: the civilizing mission, scientific racism, and technology-based paradigms of progress and development.

Sobre este complexo, ambíguo e ao mesmo tempo polêmico vínculo entre Humanismo, Modernidade, Esclarecimento e Colonização, voltaremos ao longo deste trabalho diversas vezes, uma vez que esta relação é essencial não somente para a compreensão da teoria pós-colonial, como também para o entendimento da crítica antropofágica oswaldiana e marioandradiana, bem como para a compreensão das estratégias de construção literárias desses autores. Como afirma Bhabha (1994/<sup>2</sup>2013: 66),

O que esse outro lugar da teoria poderia ser tornar-se-á mais claro se virmos primeiro que muitas das ideias pós-estruturalistas são elas mesmas opostas ao humanismo e à estética do Iluminismo. Elas constituem nada menos que uma desconstrução do momento do moderno, de seus valores legais, seus gostos literários, seus imperativos categóricos filosóficos e políticos.

Digno de nota, é também o fato de que autores pós-coloniais tendem a enfatizar a íntima ligação existente entre modernidade e colonialismo, de modo a expressarem-se em termos de uma ‘modernidade colonial’ (*eine koloniale Moderne*), isso na medida em que as colônias, além de terem-se constituído em campos de exploração de riquezas e de mão-de-obra escrava para produção, serviram também, durante longo tempo, como ‘laboratório’ para o projeto de racionalização, burocratização, sistematização e criação da modernidade na Europa.

[...] [es] ist in den vergangenen Jahren zunehmend danach gefragt worden, welche sozialgeschichtlichen Rückwirkungen die koloniale Erfahrung gehabt hat. [...] Auch hier mag eine Anregung der *postcolonial studies* als Ausgangspunkt dienen, nämlich die metaphorische Rede von den Kolonien als Laboratorien moderner Gesellschaften. In mancher Hinsicht stellten die Kolonien für die europäische Kolonialbürokratie ein Experimentfeld dar, das zur Erprobung großangelegter Eingriffe und gesellschaftlicher Reformen diene. Die Kolonien erschienen dabei vielfach als *tabula rasa*, als idealer Ort, soziale Interventionen zu realisieren, und dies auch in Fällen, in denen in Europa der Widerstand gegen weitreichende Eingriffe unüberwindlich schien: Stadtplanung, Geschlechterordnung, Eugenik. Hinter diesem Ansatz steht die Hypothese, dass die Entwicklung der europäischen Moderne nicht abgekoppelt von den Strukturen imperialer Weltbemächtigung verstanden werden kann: eine ‚koloniale Moderne‘. (Conrad 2008/<sup>2</sup>2012: 90)

Este processo de ‘troca cultural’, de transculturação e hibridização entre a colônia e a metrópole passa, a partir da teoria pós-colonial, a ser visto através de outras

perspectivas que levam em conta não somente aquilo que a metrópole levou até as colônias, como também aquilo que, em termos de experiência social, fora levado da colônia até a metrópole. Sem dúvida, uma via de mão dupla que tivera consequências sociais para os dois lados. A modernidade europeia torna-se, então, um acontecimento que não pode ser compreendido sem o papel fundamental da colônia para a sua realização. A organização moderna do trabalho, por exemplo, serviu-se em grande parte do *know-how* pretérito da sistematização, disciplinamento, logística e administração do comércio e da manutenção do trabalho de seres humanos escravizados. O trabalho dos escravizados nas colônias servindo como método de subjugação, de controle do tempo de trabalho teria sido fundamental para a realização da Revolução Industrial no século XIX. Como afirma Pratt (1992/<sup>2</sup>2008: 35-36):

Academic scholarship of the Enlightenment, resolutely Eurocentric, has often neglected Europe's aggressive colonial and imperial ventures as models, inspirations, and testing grounds for modes of social discipline which, imported back into Europe in the eighteenth century, were adapted to construct the bourgeois order. [...] Other genealogies for Enlightenment processes of standardization, bureaucracy, and normalization then come into view. For what were the slave trade and the plantation system if not massive experiments in social engineering and discipline, serial production, the systematization of human life, the standardizing of persons?<sup>21</sup>

Nas últimas décadas os estudos pós-coloniais possibilitaram a compreensão mais profunda desses mecanismos de poder. Poderes esses que se entrelaçam constantemente com o conhecimento, com a história, a política e as relações humanas como um todo. O intuito dos estudos pós-coloniais é, nesse sentido, esforçar-se para compreender o mecanismo de funcionamento desses poderes 'colonizadores' das mentes e corações humanos. Como pôde acontecer que o sexo feminino fosse (e ainda seja) durante tantos séculos subjugado como um ser inferior ao sexo masculino? Quais os mecanismos que funcionam e funcionaram de forma tão eficiente no processo de subjugação de outras subjetividades que não se enquadrassem no papel do homem burguês branco e europeu?

---

<sup>21</sup> Não é outra a conclusão a que chega Foucault (cf. 1974-1975/1999; 1978-1979/2004) em seus trabalhos relacionados à normatização dos indivíduos nas sociedades modernas. A diferença consiste, no entanto, que nas obras do filósofo francês a experiência trazida das colônias e o processo de colonização não foram considerados. Essa lacuna parece completar-se com o aporte da teoria pós-colonial. Disso resulta o *novum* epistemológico da teoria pós-colonial para a pesquisa e o discurso científico.

Seria a teoria pós-colonial capaz de dar voz àqueles que talvez erroneamente denominamos de ‘minorias’?

O método de desconstrução desses mecanismos de subjugação passa pela análise crítica da narrativa, dos discursos, que muito mais do que simplesmente verdadeiros ou falsos, passam a ser analisados a partir de seus efeitos de construção simbólica de verdades e realidades. Ao desconstruir essas verdades historicamente localizáveis, a desconstrução constrói outras perspectivas críticas sobre os fatos históricos. Nesse intuito de releitura crítica do colonialismo, torna-se necessário analisar desconstrutivamente a massa cinzenta do passado colonial. Uma das fontes mais importantes para esta releitura é a assim chamada literatura de viagem (al. *Reisebericht / Chroniken / Reiseliteratur*)<sup>22</sup>, produzida por navegantes, missionários e colonizadores durante séculos,<sup>23</sup> enfim, todo aquele material escrito que fora produzido durante o período colonial e que por tema descreve direta ou indiretamente as relações entre a metrópole e a colônia. Esse material serve-nos de base para a análise e compreensão da relação intrínseca entre a exploração econômica e a escravidão e a produção filosófico-teórica de uma epistemologia racista, violenta, opressiva e excludente. Esse conhecimento colonial de caráter filosófico-antropológico serviu de base para a construção negativa do Outro, determinando, com isso, as fronteiras entre o normal e o anormal, entre o superior e o inferior, entre o sadio e o doente, entre o certo e o errado, entre o bom e o ruim, enfim, entre aquilo que deve ser dito e aquilo que não se deve, ou ainda o modo como deve ser proferido o discurso da verdade.

Para desvelar o sentido do presente, é necessário desconstruir e ressignificar as ideologias construídas no passado. Nesse sentido, o modernismo brasileiro seria um modelo exemplar de releitura e reescritura da literatura de viagem do período colonial, buscando no passado uma reinterpretação ‘velada’ do presente. Como veremos, grande

---

<sup>22</sup> Terminologicamente o termo em alemão *Reiseliteratur* parece-nos ser o mais adequado para a proposta que se quer seguir neste trabalho. Além de aproximar-se mais do termo em português *literatura de viagem*, *Reiseliteratur* pode ser compreendido como um *Oberbegriff* que pressupõe representações textuais de viagens tanto reais quanto ficcionais. O termo compreende, portanto, tanto livros de viagens, crônicas coloniais, relatórios de viagem, diários pessoais, de bordo e de pesquisa científica, cartas oficiais e privadas, quanto descrições literárias de viagem encontradas em romances, contos, ensaios e poesias. Sigo aqui a definição de Holdenried *et al.* (2017: 11).

<sup>23</sup> Para uma lista bastante abrangente de autores-viajantes de língua inglesa e francesa que escreveram sobre o Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII, ver França (2009). A obra contém em seus dois volumes material histórico transcrito e traduzido ao português dos viajantes daquele período.



parte da primeira geração modernista alimenta-se das histórias e memórias de viajantes, Staden (cf. 1557/<sup>4</sup>2000), Cólón (cf. 1825/1971), entre muitos outros, e das fontes etnográficas, entre outros, de Koch-Grünberg (cf. 1917/1924), Martius e Spix (cf. 1845/1982). São os próprios textos literários e sociológicos dos modernistas brasileiros que fornecem o material para esta leitura crítica da modernidade em chave pós-moderna/pós-colonial.

Em conexão com a teoria pós-colonial e sua proposta de analisar desconstrutivamente a literatura de viagem colonial, autores latino-americanos já se dedicavam desde as primeiras décadas do século XX a este tipo de análise. Exemplar, nesse sentido, é o extenso e profundo estudo dedicado por Holanda (cf. 1959/<sup>4</sup>1985) aos motivos edênicos dos escritos dos viajantes europeus. Baseando-nos em seu trabalho, podemos questionar em que medida os relatos dos viajantes confundem-se com a imaginação literária greco-romana e bíblica da época. Além de Holanda, os trabalhos pioneiros de, entre outros, Ortiz (cf. 1940), Freyre (cf. 1933/<sup>32</sup>1997) e O’Gorman (cf. 1958/<sup>4</sup>2006) já denotam claramente seu caráter de análise, leitura e interpretação de texto pós-colonial. O antropólogo cubano Fernando Ortiz, por exemplo, ressaltou a importância dos processos de transculturação para o entendimento das culturas latino-americanas. Assim como Ortiz, Freyre destaca a relevância dos processos de hibridização para a formação da cultura brasileira. O’Gorman, através de uma análise ontológico-heideggeriana, questiona a concepção até então consensualmente aceita de que a América havia sido ‘descoberta’, propondo a partir de seu enfoque pioneiro a necessidade de se reconsiderar a ideia de ‘descobrimento’ em termos mais críticos.

No âmbito da teoria literária, uma das ‘marcas d’águas’ da literatura pós-moderna/pós-colonial baseia-se no fato dela enfatizar o seu *caráter diferencial* em relação às culturas europeias, o que lhe permite questionar certas concepções estéticas de ‘verdadeiro’ e ‘falso’, de ‘correto’ e ‘elevado’, de ‘original’ versus ‘imitação’, concepções essas que foram estabelecidas e cristalizadas pela crítica literária e cultural europeia<sup>24</sup>. Segundo de Toro (2006: 18),

---

<sup>24</sup> Esta caracterização da crítica literária de cunho platônico-hegeliano parte do pressuposto de que repetição deve ser repetição do mesmo e a cópia deveria ser sempre idêntica ao original (universalismo). Para Derrida, ao contrário, a repetição leva à diferença (*différance*), a uma disseminação de significados. Nesse postulado, encontra-se a ideia nietzschiana de jogo (*Spiel*) e acaso (*Zufall*). Para uma diferenciação entre teoria literária moderna e pós-moderna, ver, entre outros, Zima (1997/<sup>3</sup>2014: 237-376).

Esta perspectiva [pós-colonial] contribuye así a colocar la cultura y sus diversas manifestaciones en un amplio contexto epistemológico y a liberar, por ejemplo, a algunos sectores de la cultura latinoamericana, de la literatura o del teatro, de lo ‘exótico’ y de lo ‘mimético-reproductivo’. Es decir, estos objetos culturales se pueden liberar de una mirada e interpretación hegemónica (eurocentrista) - aún fuertemente existente – y permitir de esta manera discutirlos en un contexto internacional como producto de una rica e innovadora tradición.

Uma das características marcantes de críticos literários pós-coloniais e bastante relevante para este trabalho, constitui a distância que esses autores tomaram em relação a modelos explicativos desenvolvimentistas, modelos esses que se concentravam nas relações econômicas entre países ‘periféricos’ e ‘metrópoles’, ou ainda na dicotomia entre ‘desenvolvimento’ e ‘subdesenvolvimento’; ‘terceiro mundo’ e ‘primeiro mundo’. Evidentemente que, dentro desse esquema interpretativo, a literatura da colônia ou ex-colônia quase sempre fora analisada hierarquicamente em relação à literatura modelo da metrópole. Esse tipo de leitura é exemplar para muitos críticos literários brasileiros (Antonio Candido, Alfredo Bosi, Roberto Schwarz, Gilda de Mello e Souza, Haroldo de Campos, entre outros), que, apesar de sua grandeza intelectual, não lograram abandonar o fardo de terem que comparar-se com a cultura europeia e seus supostos modelos ideais. No caso dos três primeiros críticos acima citados, observa-se a tendência em suas análises em realçar a dialética cultural entre o nacional e o europeu, através da qual ficaria evidente a desvantagem (atraso) cultural/econômico em relação à norma europeia, esta, por sua vez, um modelo para conceitos de desenvolvimento, racionalização e progresso econômico-cultural. No caso dos dois últimos autores acima citados, observa-se a insistência com que tentaram analisar o clássico *Macunaíma* a partir de modelos interpretativos de romances europeus (formalismo russo, no caso de Haroldo de Campos, e romance arturiano, no caso de Gilda de Mello e Souza), deixando em segundo plano as fontes etnográficas sobre as quais Mário de Andrade se baseou para escrever o romance e que, em última instância, constituem o cerne do texto macunaímico. O resultado, como veremos, é a redução forçada e limitadora de *Macunaíma* a um modelo supostamente europeu-universal.

Deixando de lado essas categorias binárias, por vezes bastante generalizantes e simplificadoras, Aschroft e o grupo de pesquisadores australianos procuraram concentrar

suas análises nas expressões literárias que apontassem para uma certa ‘descolonização do pensamento’, de modo que a literatura das ex-colônias não poderia simplesmente ser reduzida a uma mera imitação da literatura europeia. Apesar de concentrarem-se em sua análise literária nos processos de colonização britânica, Ashcroft e seus pares admitem a possibilidade de transferir seus estudos para outras literaturas que não a de língua inglesa, desde que, a literatura dos países a serem analisados tenham também passado por processos de colonização europeia.

This book is concerned with the writing by those peoples formerly colonized by Britain, though much of what it deals with is of interest and relevance to countries colonized by other European powers, such as France, Portugal and Spain. (Ashcroft 1989/<sup>2</sup>2002: 1)

De certo modo, durante muito tempo, a confrontação entre a literatura europeia e não-europeia servia ‘apenas’ para validar a ‘originalidade’ da cultura e literatura europeia em detrimento da literatura da colônia ou ex-colônia<sup>25</sup>. As crônicas de viajantes e padres do século XVI, tal qual analisaremos no primeiro capítulo, mostram-nos as estratégias utilizadas para construir tais concepções de verdade. A literatura da metrópole, ainda quando se referia à colônia, o fazia a partir da perspectiva do colonizador.

Despite their detailed reportage of landscape, custom, and language, they inevitably privilege the centre, emphasizing the ‘home’ over the ‘native’, the ‘metropolitan’ over the ‘provincial’ or ‘colonial’, and so forth. At a deeper level their claim to objectivity simply serves to hide the imperial discourse within which they are created. (Ashcroft 1989/<sup>2</sup>2002: 5)

O olhar da intelligentsia europeia, seja nos grandes centros ou nas próprias ex-colônias, esteve quase sempre voltado para a reprodução mecânica do binarismo literatura europeia superior *versus* literatura colonial mimética-reprodutiva. Mesmo o fato de que as vanguardas europeias e, antes delas, o próprio romantismo europeu, tenham-se

---

<sup>25</sup> Um exemplo cabal desse tipo de interpretação culturalmente subserviente e colonizada pode ser recolhido no livro de um dos maiores críticos literários brasileiros. Em *A Formação da Literatura Brasileira*, Antonio Candido (1959/<sup>16</sup>2017:) afirma que:

A nossa literatura é galho secundário da portuguesa, por sua vez um arbusto de segunda ordem no jardim das Musas [...] Os que se nutrem apenas delas [literaturas portuguesa e brasileira] são reconhecíveis à primeira vista, mesmo quando eruditos e inteligentes, pelo gosto provinciano e falta de senso de proporções. Estamos fadados, pois, a depender da experiência de outras letras, o que pode levar ao desinteresse e até menoscabo das nossas.

utilizado abundantemente da cultura africana e oriental, ainda que de modo ressignificado, para construir seus modelos literários, raramente se colocou em questão a ‘originalidade’ da arte europeia produzida, que sempre teve o status de ‘pura’, apesar de seus sistemas de construção terem sido evidentemente híbridos. A hibridez, nesse caso, fora constantemente esquecida pelos críticos literários em nome de uma interpretação que buscasse ver na arte de vanguarda uma manifestação superior da cultura europeia sem levar em conta os processos constantes e inevitáveis de hibridização ocorridos através das trocas culturais forçadas ou não com o mundo colonial. Do outro lado do Atlântico, porém, sempre se buscou (e se encontrou) as ‘influências’ da arte europeia sobre a cultura produzida nas colônias, esta sim, sempre vista como híbrida. No entanto, tratava-se de uma hibridez ‘negativa’, que servia para enfatizar o seu (pre)ssuposto caráter de cultura menor. A literatura das ex-colônias, compreendida sob essa perspectiva colonialista, sob os ‘olhos do império’, constituiria apenas uma pálida imitação do cânon europeu, este sim considerado como verdadeira e elevada arte, supostamente descendente direto de uma cultura elevada e ‘pura’, a greco-romana<sup>26</sup>. Segundo Ashcroft (1989/2002: 158),

The assimilation of post-colonial writes into a ‘metropolitan’ tradition retarded consideration of their works within an appropriated cultural context, and so seriously militated against the development of a ‘native’ or indigenous theory.

---

<sup>26</sup> Hoje em dia, mais do que nunca, alguns estudos sobre a Antiguidade reconhecem o processo de ‘europeização’ pelo qual passara a cultura greco-romana durante séculos. Principalmente durante o idealismo alemão, constrói-se um ideal de cultura greco-romana, do qual românticos e idealistas se apropriam como suposta fonte de suas próprias ‘raízes’. Nos três volumes do livro *Black Athena*, Bernal (cf. 1987/1991/2006) demonstra, através de uma extensa pesquisa filológica e histórica, as raízes afro-asiáticas da antiguidade grega, ressaltando o caráter de invenção na modernidade da Grécia clássica antiga. É, nesse momento, que a cultura greco-romana ‘perde a cor’, passando por um processo ideológico de ‘embranquecimento’ (cf. Cain 2012).

Inzwischen ist weitgehend akzeptiert, dass sehr viele, vielleicht sogar die meisten antiken Marmorwerke bunt bemalt waren. Auch die Bronzeplastik erhielt durch die Kombination unterschiedlicher Materialien und Legierungen eine farbige Oberfläche. [...] In der Zeit vom 17. bis zum 19. Jahrhundert wurde die Farbe auch theoretisch aus der Bildhauerkunst verbannt, und das klassizistische ästhetische Ideal von der monochromen, vor allem weißen Antike setzte sich durch. [...] Seit etwa drei Jahrzehnten werden in Verbindung mit technisch orientierten und naturwissenschaftlichen Disziplinen große Anstrengungen unternommen, eine Vorstellung von der farbigen, eigentlich bunten Ausdruckskraft antiker Kunst wiederzugewinnen. (Fonte virtual: <http://antik.gko.uni-leipzig.de/index.php?id=436>)

Utilizando-se do conceito de transculturação proposto por Ortiz em seu trabalho de 1940, Pratt, entre outros teóricos pós-coloniais, sublinham o caráter transcultural da literatura e da cultura dos países europeus, que, em contraposição às ex-colônias, sempre foram percebidos pelos críticos literários como culturas ‘puras’ ou cultura ‘mãe’, a partir das quais sua influência sobre outras culturas mais ‘fracas’ ou ‘menores’ emanaria. Esse processo servia para encobrir as estratégias inter- e transtextuais sob os quais os textos das metrópoles se construía. Desse modo, críticos da cultura tendiam a conceber que a força de influência e ‘contaminação’ cultural fosse uma via de mão única que sempre conduzia a cultura europeia até as colônias. Nesse sentido, Pratt demonstra que,

While the imperial metropole tends to imagine itself as determining the periphery (in the emanating glow of the civilizing mission or the cash flow of development, for example), it habitually blinds itself to the reverse dynamic, the powers colonies have over their ‘mother’ countries. For instance, empires create in the imperial center of power an obsessive need to present and re-present its peripheries and its others continually to itself. It becomes dependent on its others to know itself. Travel writing, among other institutions, is heavily organized in the service of that need. (Pratt 1992/<sup>2</sup>2008: 4)

O pressuposto teórico que se escondia por trás da crítica literária moderna, seu *‘dieu cachê’*, era que somente a metrópole, enquanto centro, poderia produzir artisticamente uma arte de qualidade estética, enquanto que a colônia, justamente por estar deslocada desse suposto ‘centro’, seria incapaz de produzir arte superior, ou seja, não-mimética. Trata-se, nesse sentido, da construção de um mundo não-europeu como aquele que escapa à ‘norma’. Ao escapar da ‘norma’, o ‘outro’ mundo torna-se quando muito uma cópia imperfeita do mundo normal, em alguns casos, como veremos no segundo capítulo, uma degeneração completa.

Retomando, para concluir, o que dissemos, percebemos que para o crítico australiano Ashcroft surge a necessidade de se criar uma teoria literária que pudesse interpretar adequadamente a produção cultural produzida pelas ex-colônias. Como o próprio autor afirma (1989/<sup>2</sup>2002: 11):

The Idea of ‘post-colonial literary theory’ emerges from the inability of European theory to deal adequately with the complexities and varied cultural provenance of post-colonial writing. European theories themselves emerge from particular cultural traditions which are hidden by false notions of ‘the universal’.

Essas ‘falsas noções de universal’ encobririam a especificidade da produção cultural de países não europeus e, de certa forma, também a especificidade da própria produção europeia, que, sob o manto da universalidade, correria o risco de diluir-se no todo se não fosse o seu poder político e econômico de determinação dos discursos de verdade. Para Ashcroft, a crítica literária pós-colonial se entrecruza com a filosofia pós-moderna na medida em que também questiona as relações entre uma cultura universalista e seus sistemas filosóficos de auto-representação supostamente universais: “The political and cultural monocentrism of the colonial enterprise was a natural result of the philosophical traditions of the European world and the systems of representation which this privileged” (Ashcroft: 1989/2002: 11).

No entanto, seria o próprio modernismo artístico-cultural das primeiras décadas do século XX um dos responsáveis por iniciar o processo de desconstrução pós-colonial.

Here [after the First World War], at the moment of formation of the central texts of modernism, and especially of those modernist texts which points towards the possibilities of the post-modernist deconstruction of the stability and authority of form *per se*, the encounter with the Other in the form of non-European cultures is crucial. [...] In this sense the emergence of post-colonial art and its engagement with European models is, from the beginning, part of a radical process affecting both European and non-European cultures. (Ashcroft 1989/2002: 156)

É justamente a partir dessa perspectiva pós-colonial que pretendemos demonstrar em que medida o modernismo brasileiro deixa de ser apenas um subproduto, um eco das vanguardas europeias para colocá-lo no patamar de produção cultural que pode e deve ser visto num contexto internacional (sem, no entanto, retirar dele aquilo que lhe é próprio, sua diferença)<sup>27</sup>. Desse modo, buscaremos, ao longo deste trabalho, deixar de interpretar o modernismo brasileiro apenas em sua chave ‘nacionalista’, ou seja, enquanto um

---

<sup>27</sup> É justamente esta ‘tensão ambivalente’ entre ser ocidental e particular que nos permite perceber o movimento antropofágico enquanto culturalmente específico e, ao mesmo tempo, inserido num contexto internacional. Não é outra, no entanto, a tensão existente entre as literaturas europeias, que as fazem também ocidental e ao mesmo tempo particular (literatura alemã, italiana, espanhola, etc.). A diferença talvez resida no fato de que, devido a questões históricas de relações de poder, esse tipo de literatura não tenha a necessidade de se justificar como ocidental, uma vez que lhes é comumente adscrito o termo ‘universal’. Haja visto, a esse respeito, as coleções que se vendem comumente em bancas de jornais no Brasil como ‘clássicos da literatura’. Normalmente, elas são organizadas entre ‘literatura universal’ (o que quer dizer apenas clássicos europeus) e, delas separada, coleção de literatura brasileira e/ou latino-americana. Por que se usa o termo ‘literatura universal’ para aquilo que pode ser mais propriamente denominado de literatura europeia?

movimento literário de construção da identidade nacional de um país. Um dos objetivos será demonstrar em que medida o movimento antropofágico se constrói através de estratégias literárias pós-coloniais. O modernismo, principalmente as vanguardas artísticas, seriam um momento de autorreflexão crítica da modernidade tardia (*Spätmoderne*), antecipador desta forma de estratégias de construção literária pós-coloniais/pós-modernas<sup>28</sup>.

É nesse contexto de crítica à modernidade e ao seu projeto de universalização, cristianização e expansão imperialista-messiânica que o modernismo brasileiro se insere, ou seja, num projeto de desconstrução que ocorre através da (re)leitura dos textos coloniais, da literatura de viagem e dos postulados da filosofia moderna. Sob essa perspectiva, a leitura do modernismo brasileiro se renova, demonstrando sua atualidade dentro do contexto literário, social e político contemporâneo. Este é o sentido mais profundo da afirmação de Oswald de Andrade quando proclama que a *Antropofagia* é a voz do “homem do Equador”.

Diz Heidegger que toda filosofia autêntica é no seu começo imatura. A Antropofagia ainda balbucia, mas propõe-se a depor no tumulto dramático de hoje. Ela leva às suas conclusões o que há de vivo no existencialismo e no marxismo. De um velho caderno que tem cerca de vinte anos tiro o seguinte: ‘Pela primeira vez o homem do Equador vai falar!’. (Oswald 1945b/1992: 105)

Para Oswald, tratava-se de criar um discurso antropofágico que questionasse o saber epistemológico do ‘lugar desde onde se fala’, ou seja, questionar o lugar, desde onde o poder moderno-ocidental em conjunção com o saber determina as noções supostamente universais de verdadeiro e falso.

---

<sup>28</sup> Como afirma Welsch (apoiando-se em Vattimo),

Die Avantgarde mischte verschiedene Sprachen und Kodes, sie vollzog eine Öffnung auf andere kulturelle Universen, sie entwickelte eine Multiplizität von Perspektiven, die sie nicht wieder synthetisierte oder dem Ideal der Versöhnung unterstellte. Darin hat sie die Postmoderne antizipiert. (Welsch 1987/2008: 138)

## II. Literatura-Etnografia-História-Filosofia: o aparato do conhecimento moderno em prol da fundamentação de si

*¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real maravilloso?*  
(Carpentier 1966: 99)

*One of the most important vehicles of colonial representation has been the feverish travel and plethora of travel writing by colonial travelers.* (Ashcroft 2002: 207)

Em uma carta de um viajante africano pela Europa, intitulada *Letter on a Opera*, escrita para um amigo em sua cidade natal, o estrangeiro revela sua admiração pela encenação que havia visto na noite anterior na Ópera de Paris. De fato, o que mais o impressionara fora a proximidade cultural entre a ópera e as cerimônias de posseção, típicas do lugar onde nascera. Vejamos:

My dear Asogba,

What an adventure! I went to the Opéra yesterday. I thought I'd gone raving mad! No one had warned me, so I had no idea what I was in for: *imagine my surprise when I found myself bang in the middle of a possession ceremony!* You would have thought you were in Porto-Novo, in the Place Dèguè, attending the annual feast for Sakpata, or at Alada attending the ceremonies of Ajahuto, or at Abomey for 'The Grand Customs'. Of course it's not the same thing at all, that's obvious. Of course the differences are immense. Never mind! I still think that a performance at the Opéra and a *vodun* ceremony in Benin are in many respects *fundamentally* quite comparable. That's what I want to explain to you now, since no one here seems even to suspect it, and everything else can wait. (Rouget 1980/1985: 242, grifo meu)<sup>1</sup>

Apesar das diferenças que o próprio autor da carta reconhecia existir entre a ópera e as cerimônias de posseção de sua terra, o viajante não deixa de reafirmar que as semelhanças seriam muito maiores, quando não mais interessantes. Ele se surpreende também com o fato de ter sido o único que tenha feito essa relação, "since no one here seems even to suspect it". Para ele, a ópera, antes de ser uma forma artística ocidental, "I

---

<sup>1</sup> Agradeço a Manuel Stadler pela indicação da referência acima citada.



know nothing about the history of opera [...]”, era uma forma europeia de possessão, aquilo que ele chamou de “a lyric possession trance” (Rouget 1980/1985: 243-244). Ao nosso viajante, interessava mais a relação de semelhança entre a ópera e sua própria cultura do que a estranheza. Ao que ele conclui, após expor em sua longa carta, os argumentos que lhe pareciam coerentes:

If my analysis is correct, therefore, this Théâtre National de l’Opéra of theirs is nothing other than the French temple of lyric possession. Nonreligious, wholly profane possession, but possession all the same, and comparable to that observed among us, since once again opera consists in people embodying, or behaving so that others believe they are embodying, imaginary characters with whom they identify in public by means of behavior closely associated with music. (Rouget 1980/1985: 249)

Partindo de sua própria cultura para compreender o Outro<sup>2</sup>, o viajante de Benin assimila, da forma que lhe era acessível, aquilo que para ele seria a ópera. A posição desse viajante africano, ou seja, sua visão sobre a cultura do estrangeiro é, evidentemente, *etnocêntrica*. Como sabemos, o etnocentrismo é uma característica de todo ser humano e de toda cultura, uma vez que todo ser humano se encontra em relação a si mesmo e ao mundo no centro de um universo privado<sup>3</sup>. Como veremos, a posição etnocêntrica se repete em diversos momentos da história, mas com consequências que podem ser muito diferentes, dependendo do caso e do contexto no qual se insere.

Segundo Lévi-Strauss (cf. 1952/1998; 1958a), quanto mais distante uma cultura se encontra da própria, mais difícil o seu ‘entendimento’, no sentido de relação empática e de proximidade. Por vezes, a distância pode ser tão grande que se nega, inclusive, a reconhecer qualquer tipo de cultura no Outro. Essa ‘incapacidade’ de percepção da alteridade pode ser observada, por exemplo, nas palavras que os navegantes do Renascimento utilizavam para caracterizar os habitantes do ‘Novo Mundo’. Eram ‘selvagens’, porque viveriam, segundo os navegantes, na selva. Eram bárbaros porque, além de supostamente viverem na selva, possuíam costumes completamente diferentes dos europeus. Essa postura do europeu diante do habitante do continente americano é também, assim como a do viajante africano, *etnocêntrica*, e mais especificamente, neste

---

<sup>2</sup> Utilizo-me da palavra *Outro* em maiúscula para referir-me ao Outro enquanto noção conceitual no sentido de processo de identificação de si através da alteridade (identidade/alteridade).

<sup>3</sup> Sobre o conceito de Etno- e Eurocentrismo tal como o utilizo neste trabalho, ver, entre outros, Lévi-Strauss (1952/1998); Clastres (1974; 1977); Castro (2002).

caso, *eurocêntrica*. Mesmo Las Casas, conhecido defensor do direito dos povos indígenas, não logra deixar sua posição eurocêntrica em relação ao Outro:

Allerdings darf hier auch nicht unerwähnt bleiben, dass Las Casas die Gewalt und Missachtung gegenüber der indigenen Bevölkerung zwar aufs Schärfste kritisierte und detailliert dokumentierte, dies ihn aber nicht von dem Aufbau rassistischer Ordnungen bewahrte. Insgesamt unterschied Las Casas vier Formen von Barbaren, die sich an den Idealen des westlichen Christentums orientierten. Als Barbaren galten jene, die nicht zum Christentum gehörten. Zur vierten Kategorie zählten jene Barbaren, die Las Casas zufolge zur Rationalität fähig waren und die über die Fähigkeiten zum Rechtsdenken verfügten. Diese vierte Gruppe war das konkrete Ziel der Konvertierungsbestrebungen nach Las Casas. Nur sie seien in der Lage, das Wort Gottes zu empfangen. [...] Deswegen waren die Türken und Mauren Las Casas zufolge ebenso ‚Barbaren‘, da sie weder den christlichen Glauben teilten noch sich dazu fähig zeigten, im christlichen Sinne zu glauben. [...] Sein Argument, dass die Indigenen auch eine Schöpfung Gottes sind, erweitert die Grenze der Menschheit. Dennoch behauptet auch Las Casas, dass die Kolonisierten im Vergleich zu den Europäern ‚minderwertig‘ seien und der Führung benötigen. (Varela 2005/<sup>2</sup>2015: 55-56)

O *modus operandis* de representação da identidade europeia, própria do período moderno, deve grande parte de sua textualidade e prolixidade a um tipo de literatura que ficou conhecido como literatura de viagem (al. *Reiseberichte*; *Chroniken*; *Reiseliteratur*). A literatura de viagem, seja ela crônica, relatos, diários de bordo, diários pessoais de viajantes, ofícios reais, cartas ou documentos oficiais, bem como toda iconografia feita a partir do século XVI por europeus sobre o ‘Novo Mundo’, está repleta desse tipo de exemplos acerca da posição do colonizador em relação aos povos de outros lugares. É, nesse sentido, a transformação do observado, ouvido, visto ou lido em narrativa que nos interessa analisar.

Segundo Todorov (cf. 1982), é a partir da literatura de viagem produzida no século XVI sobre o continente americano que podemos marcar o início de uma nova época dentro da cultura ocidental, a qual denominamos modernidade. Pensar a modernidade implica, portanto, pensar a própria constituição identitária<sup>4</sup>. Nesse sentido, a perspectiva

---

<sup>4</sup> Todorov (1982/<sup>4</sup>2010: 7):

Mas não é unicamente por ser um encontro extremo, e exemplar, que a descoberta da América é essencial para nós, hoje. Além desse valor paradigmático, ela possui outro, de causalidade direta. A história do globo é, claro, feita de conquistas e derrotas, de colonizações e descobertas dos outros; mas, como tentarei mostrar, é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente. Apesar de toda data que permite

eurocêntrica dos cronistas, que se distingue, de certa forma, da perspectiva etnocêntrica devido à sua ‘importância’ e ‘impacto’ histórico, tendia a relatar a diferença em termos de negatividade ou falta. Se, de um lado, encontrava-se, apesar de todos os seus defeitos morais, uma humanidade cristã, do outro, (des)cobria-se um olhar cético, desfavorável em relação ao Outro. Esse olhar, um tanto quanto negativo, deixa-se entrever em muitas passagens das crônicas coloniais, uma vasta literatura e iconografia de viagem que resultou, como veremos, em desdobramentos morais, em reflexões filosóficas, em assertivas que, além de ‘verdadeiras’, desdobravam-se diretamente em práticas de subjugação, mas também, direta ou indiretamente, em processos de transculturação, translação e hibridização<sup>5</sup>.

Certo é que a condição *sine qua non* para a subjugação desses povos do continente americano passava não somente pela conquista territorial, mas também pela espiritual, através do processo de missionação. A exploração dos bens materiais e a colonização, quase sempre, estiveram conectadas ao processo de catequização da ‘alma dos gentios’. Como dissera Anchieta em carta a Inácio de Loyola, uma vez que se descobrissem por aquelas terras ouro e metais preciosos, facilitar-se-ia o processo de conversão do ‘gentio’, na medida em que estes seriam mais facilmente subjugados e submetidos à servidão através dos exércitos do Rei e, por conseguinte, submetidos à vontade dos jesuítas catequizadores. Desse modo, percebemos que a conquista espiritual, no interior do discurso anchietano e de outros missionários, anda de mãos dadas com a territorial:

É especialmente agora que se encontrou grande abundância de oiro [sic], prata, ferro e outros metais com que se enchem as próprios [sic] casas onde moram; o que levará o Serenissimo [sic] Rei de Portugal a mandar para aqui uma força armada e numerosos exércitos, que dêem cabo de todos os malvados que resistem à pregação do Evangelho e os sujeitem ao jugo da servidão; e honrem aos que se aproximarem de Cristo. [...] Há muitas nações já domadas pelas forças das armas [refere-se à América espanhola], das quais é certo se recolherão frutos muito copiosos, se for espalhada entre elas a palavra de Deus. (Anchieta 1555/21982: 94/104)

---

separar duas épocas ser arbitrária, nenhuma é mais indicada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o oceano Atlântico. Somos todos descendentes diretos de Colombo, é nele que começa nossa genealogia – se é que a palavra começo tem um sentido.

<sup>5</sup> Sobre os processos de transculturação, hibridização e translação nas obras de diversos cronistas tais como Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo, Gonzalo Fernández Oviedo, Bernal Díaz de Castillo, ver, entre outros, Maranhão (2006), de Toro (2003; 2006; 2006a; 2006b; 2007; 2007a; 2008a), Ceballos (2005), Sieber (2009), Klauth (2012), Rössner (2012), Richter (2015).

Uma das concepções recorrentes entre os colonizadores e padres da Igreja Católica era abertamente a de escravizar os ‘gentios’, para poderem servirem, ao mesmo tempo, a seus senhores, tanto na Terra, quanto no Céu. Como afirma Anchieta (1555/<sup>2</sup>1982: 94, grifo meu):

Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos, que conformando-se a si e a suas vidas com a vontade de Deus, *sujeitem os índios ao jugo da servidão [jugum servitutis] e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo*.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Esta posição de Anchieta não é, no entanto, homogênea entre os jesuítas e cronistas da época. De fato, a posição da Igreja em relação aos índios sempre foi muito complexa. Em 1537, por exemplo, a bula papal *Sublimis Deus*, expedida pelo Papa Paulo III, afirmava que os índios não somente possuíam alma, como também eram capazes de converter-se à fé católica. A bula negava o direito dos europeus de escravizar os índios (embora não faça nenhuma menção à escravização dos africanos) e reconhecia a humanidade dos mesmos. Entretanto, é preciso ressaltar que a bula papal ou a decisão oficial da Igreja, frequentemente, não eram seguidas pelos cronistas e padres, que, reiteradamente, voltavam a questionar as faculdades racionais e morais dos indígenas. “A bula, porém, foi quase sempre esquecida. O imperador Carlos V, julgando que interferia em sua autoridade, proibiu que fosse divulgada nas Índias Ocidentais e o papa não voltou a insistir” (Hansen 1998: 361).

O que fica evidente é que entre a posição oficial da Igreja e a dos colonizadores e catequizadores haviam, em muitíssimos casos, enormes discrepâncias. Agrega-se a isso, o fato de que os colonizadores se davam o direito de escravizar os indígenas em caso de ‘guerra justa’. A ‘guerra justa’ se justificava contra daqueles grupos indígenas que, tal como os tapuias, por exemplo, resistiam à colonização portuguesa, que se dava através da catequese e do trabalho forçado e disciplinador. Qualquer grupo indígena, portanto, que não estivesse vivendo nas missões, sob a ‘guarda’ dos jesuítas, poderia ser considerado bárbaro pelos colonos, justificando, dessa forma, a guerra justa contra eles. Como afirma Hansen (1998: 352/355):

Na ‘política católica’, as táticas e as estratégias adotadas na redução dos selvagens e bárbaros são definidas como um direito e um dever, pois a subordinação ou a extinção deles significa caridade para com os indivíduos e amor do bem comum. Na *propaganda fidei* jesuítica, a alma do índio deve ser salva do inferno por meio da conversão; pode-se mesmo obrigá-lo a ser salvo, pois é preferível que seja cativo e tenha a alma salva a que viva a liberdade natural do mato com ela condenada ao inferno. [...] O núcleo substancial da doutrina da catequese e da guerra é, no caso, o mesmo que foi exposto por padres e doutores da Igreja, como são Jerônimo, santo Agostinho, Isidoro de Sevilha e santo Tomás de Aquino. Entendida como um estado de exceção, a guerra associa-se duplamente à prática catequética dos jesuítas e às práticas de escravização dos colonos. Na catequese dos jesuítas ela é uma sanção que só se aplica ao gentio bravo, bárbaro, ou a casos individuais de barbárie, como os xamãs tidos por feiticeiros.

Tinha-se, portanto, por pressuposto que os índios deveriam reconhecer a instância divina, uma vez que ela fazia parte do ‘direito natural’. Se os índios poderiam e deveriam pertencer à Igreja, uma vez que faziam parte da natureza humana, deveriam também reconhecer o ‘direito missionário’, dever de todo catequista por ordem de Deus. Sobre este tema ver, entre outros, Alcides (2009: 48); Hansen (1998); Valle / Santos (2008); Pécora (2006: 425).

A justificação religiosa, como vemos, não se separa das motivações econômicas, pelo contrário, elas se completam, uma vez que, se Deus reservou a América aos cristãos para que estes pudessem cristianizá-la, ao mesmo tempo, teria reservado aos mesmos riquezas a serem descobertas.

Finalmente que como Deus tenha de muito longe esta terra dedicada à Cristandade, e o interesse seja o que mais leva o homem trás si que outra nenhuma coisa que haja na vida, parece manifesto querer entretê-los na terra com esta riqueza do mar [refere-se ao âmbar expelido pelas baleias] até chegarem a descobrir aquelas grandes minas que a mesma terra promete, para que assim desta maneira tragam ainda toda aquela cega e bárbara gente que habita nestas partes ao lume e conhecimento da nossa santa fé católica, que será descobrir-lhe outras minas maiores no céu, o qual nosso Senhor permita que assim seja, para glória sua, e salvação de tantas almas. (Gandavo 1576/2008: 115)

É, desse modo, que tanto a narrativa quanto o processo de colonização e conquista em si expressavam-se em formas sobretudo eurocêntricas: “gente bestial”, povos “sem lei, nem fé, nem Rei” (entre outros, cf. Gandavo 1576/1980; Souza [1587]/1825/<sup>4</sup>1971; Frei Vicente do Salvador 1889/1918). A ideia da ausência ou nulidade se generaliza e torna-se estereótipo ao longo do século XVI:

A língua de que usam, toda pela costa é uma: ainda que em certos vocábulos difere em algumas partes [...]. Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela, f, nem, l, nem, r coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido. (Gandavo 1576/2008: 122)

Pouco tempo depois, Gabriel Soares de Souza repetia a fórmula com particular comicidade:

Faltam-lhes três letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade e nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai (sic), e cada um vive ao som da sua vontade; para dizerem Francisco dizem Pandeio, para dizerem Lourenço, dizem Rorenço (sic), para dizerem Rodrigo dizem Rodigo (sic); e por este modo

pronunciam todos os vocábulos em que entram essas três letras. (Sousa [1587]/1825/<sup>4</sup>1971: 302)<sup>7</sup>

Inclusive o filósofo Montaigne, o qual nutria especial simpatia por aquilo que ele acreditava ser parte dos costumes dos povos americanos, reproduzira, em seus escritos, muitas das opiniões presentes nas narrativas de viagem de Jean de Léry e André Thevet, seus contemporâneos:

C'est une nation [...] en laquelle il n'y a nulle de traficque; nulle cognoissance de lettres; nulle science des nombres, nul nom de magistrat, ny de supériorité politique; nul usage de servisse, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nulles sucession; nuls partages; nulles occupations qu'oysives; nul respect de parenté que communnuls vestemens; nulle agriculture; nul métal; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon, inouies. (Montaigne ca.1579/<sup>2</sup>1992: 206-207)

Esses lugares-comuns, frequentemente encontrados nas crônicas quinhentistas, foram, de certa forma, inaugurados por Caminha, Colombo e Vespúcio: povos sem chefe e sem ordem, sem idolatria, páginas em branco, vivendo segundo a natureza e confundindo-se, por vezes, com ela. Dependendo do caso, gente nua, inocente, porém, 'selvagem' segundo Staden e outros viajantes mais (cf. Staden 1557/2007; Thévet 1558/1978; Léry 1578/1975). Desse modo, influenciado pelas narrativas de viagem de sua época, Montaigne os definia da seguinte maneira:

Ils sont sauvages, de mesme que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progres ordinaire, a produicts: là, où à la vérité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages. (Montaigne ca.1579/<sup>2</sup>1992: 205)<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Além desses dois padres cronistas aqui citados (Gandavo e Gabriel Soares de Souza), a fórmula moral da ausência e nulidade fora repetida inúmeras vezes por diversos autores quinhentistas, entre outros: Ambrósio Fernandes Brandão (1618), fr. Vicente do Salvador (1627), pe. Antônio Vieira (1662) e pe. Simão de Vasconcelos (1663) (cf. Alcides 2009: 39). Além desses, temos também o teólogo holandês Gaspar Barléu que repete a fórmula em latim, "Trium in linguis literarum F. L. R. si Maffeo fides, usus nullus, ab hoc, ut argutari libet, quibusdam, quod Fide, Lege, Rege careant" (Barléu apud Franco 1937: 235).

<sup>8</sup> Montaigne, ao contrário de seus contemporâneos, faça-se a ressalva, crítica em seu ensaio sobre 'os canibais' o etnocentrismo do europeu, chegando, deste modo, a relativizar a universalidade dos valores e costumes humanos. No entanto, Montaigne não deixa de 'naturalizar', assim como seus contemporâneos, os povos indígenas. Ao fazê-lo, reproduz a ideia de que seriam povos com 'menos cultura' e exóticos.

Os ‘cronistas filosofantes’<sup>9</sup> primavam pela ‘primitivização’ dos povos indígenas ou ‘gentios’, pela supressão de descrições relacionadas à sua agricultura, às suas técnicas de caça e exploração do território no qual viviam, bem como pela eliminação de suas concepções acerca da vida e do mundo. O que se construía, através da literatura de viagem, era a alteridade negativa do Outro em relação a si mesmo. A função, segundo Bhabha, dessa construção no interior do discurso colonialista baseia-se em dois pontos centrais: o primeiro seria a criação de estereótipos gerais acerca do Outro que o tornassem objetos fáceis de reconhecimento. O segundo movimento é transformar esses estereótipos de identificação da identidade/alteridade em algo fixo, de modo a convertê-los em realidades praticamente imutáveis. Como afirma Bhabha (1994/<sup>2</sup>2013: 117) a esse respeito:

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de ‘fixidez’ na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é a sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso.

O que Bhabha, em sua análise do discurso colonial sobre o Outro, quer mostrar-nos, são as estratégias discursivas utilizadas para sustentar um estado de coisas, uma ‘ordem de mundo’ praticamente imutável. Imutável, no entanto, devido à construção de estereótipos que garantem a essencialidade e a fixidez do construído, uma espécie de conhecimento seguro da verdade, ‘é assim, foi assim e assim será’. Esses estereótipos, pelo fato de não precisarem ser continuamente comprovados, garantiam a “sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes” (Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 118), de modo que a fixidez do estereótipo permitiria que sua validade pudesse ser confirmada sempre e em distintos momentos históricos, fazendo com que um discurso colonialista do século XVI obtivesse validade no imaginário acerca do Outro muito tempo depois de ter sido construído. O que se constrói, portanto, através dos estereótipos, é o

---

<sup>9</sup> A expressão é de Cunha (cf. 1990). Como muito bem demonstra a autora, parte do discurso da literatura de viagem do século XVI é um discurso mais moralista do que etnológico. É esse discurso moralista que constrói a imagem do selvagem.

lugar-comum do discurso colonialista, repetível, porém fixo e imutável. Como veremos, o discurso colonialista de navegantes, aventureiros, religiosos, colonos, missionários e descobridores tornara possível a ‘concretização da imaginação’ dos mesmos.

## **2.0 CCC: Colombo-Can-Canibal ou a invenção do Outro**

Antes de investigarmos as consequências práticas desse tipo de narrativa colonial, precisamos perguntar-nos também de que forma esses estereótipos produzidos se propagavam pelo imaginário europeu moderno, de forma a torná-los parte do saber de uma época. É na conjunção entre linguagem e verdade, produzida pela literatura de viagem dessa época, que podemos encontrar as chaves de entendimento do pensamento colonialista.

Fixemo-nos, primeiramente, num exemplo, de modo a demonstrar que, de certa forma, o conhecimento gerado pela literatura de viagem constrói um ‘regime de verdade’ ancorado na e pela linguagem. É o filósofo Nietzsche quem parte do pressuposto de que a linguagem é uma construção arbitrária do mundo, que, para ser compreendida, deve ser tomada em seu contexto humano, ou seja, histórico-social. Como no exemplo a seguir:

Wir reden von einer Schlange: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald jener Eigenschaft eines Dinges! Die verschiedenen Sprachen nebeneinander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. (Nietzsche 1873/2015: 12-13)

Nietzsche, como vemos, nega a verdade da linguagem em si, para ele a diferença e a multiplicidade de línguas (*Sprachen*) demonstraria, em última instância, a arbitrariedade das convenções linguísticas, de forma que uma palavra tal como *Schlange* poderia servir para descrever todo e qualquer animal que se move pelo chão tal como uma cobra. É pensando nisso que Nietzsche então se pergunta pelo significado metafísico da ideia de verdade:

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest,



canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheit sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind [...]. (Nietzsche 1873/2015: 15)

Nietzsche retira, desse modo, o caráter platônico-hegeliano da verdade (uma verdade em si) para inseri-la num contexto antropomórfico, relacional, metafórico, retórico, ilusório e, se quisermos, discursivo. Nesse sentido, talvez não exista exemplo melhor e mais óbvio disso que Nietzsche afirma sobre a linguagem e a sua construção através de metáforas, metonímias, antropomorfismos e deslocamentos de significados do que a análise da emergência da noção de *canibal* no século XVI. O navegador Cristóvão Colombo seria o responsável pela façanha de criar o neologismo. A grande maioria das definições de canibal remetem ao seu nome:

Cannibalism is the eating of human flesh by human beings. *The word comes from the name of the Carib Indians of the West Indies, who were called Caribales or Canibales in early reports. At the time of Columbus, they were found to be man-eaters.* (Encyclopedia 1999: 543, grifo meu)

A metáfora-conceito do canibal emerge na superfície interpretativa dos diários de Colombo, de modo que o navegador, no intuito de atribuir sentido àquilo que via, constrói o real através da linguagem, tal como filosoficamente demonstrara Nietzsche. Partindo da análise da construção da linguagem para a análise da produção textual de um determinado período, pode-se demonstrar, tal como afirma Said (1978/2007: 142), que um texto “pode[m] criar não só conhecimento, mas também a própria realidade que parece descrever”. Ou seja, o que ajuda Colombo nessa construção do real, além de suas próprias construções linguísticas, são as narrativas lidas pelo navegante antes de partir em busca das Índias Ocidentais. Essas narrativas fantásticas são atribuídas a Marco Polo (*Le Divisament dou Monde* ou *Il Millione*), a Pierre D’Ailly (*Imago Mundi*) e a Mandeville (*Viagens*). Em sua bela e acurada interpretação dos motivos edênicos da conquista, o historiador Sérgio Buarque de Holanda (1959/<sup>4</sup>1985: 166) afirma sobre Colombo que:

Sabe-se que, em 1481, dois ou três anos antes de fazer a primeira proposta ao rei de Portugal, anda ele [Colombo] metido na leitura do *Ymago Mundi*, pois é desse ano uma das suas apostilas a Pierre D’Ailly, segundo o demonstrou Buron, e nada impede que o alentasse, por essa época, a ideia de ir procurar, para além do Oceano, os fabulosos tesouros de que falara

Marco Polo e, não menos, algum sítio paradisíaco da espécie do horto das Hespérides, senão o próprio Éden bíblico.<sup>10</sup>

Colombo deixara-se orientar pela leitura de textos de navegantes anteriores a ele para chegar à América. A análise dos diários de Colombo mostra-nos o quanto ele estava preso ao imaginário de sua época, de modo a determinar a sua opinião sobre o (des)conhecido ‘Novo Mundo’. Como afirma Holanda (1959/<sup>4</sup>1985: 15):

Mas Colombo não estava longe de certas concepções correntes durante a Idade Média acerca da realidade física do Éden, que descrevesse de sua existência em algum lugar do globo. E nada o desprendia da ideia, verdadeiramente obsessiva em seus escritos, de que precisamente as novas Índias, para onde o guiara a mão da Providência, se situavam na orla do Paraíso Terreal. Se à altura do Páris, chega ele a manifestar com mais veemência essa ideia, o fato é que muito antes, e desde o começo de suas viagens de descobrimento, a tópica das ‘visões do paraíso’ impregna todas as suas descrições daqueles sítios de magia e lenda.<sup>11</sup>

O mundo de Colombo é marcado por sereias, amazonas, monstros com cauda e, claro, selvagens canibais que não somente reforçaram as imagens mais frequentes dos relatos de viagens dos séculos XVI, XVII e XVIII, como também reproduziram e renovaram velhas imagens do imaginário corrente na literatura oral e popular dos europeus de sua época (fig. 1). Seres monstruosos e comedores de carne humana

---

<sup>10</sup> Como afirma também Lévi-Strauss (1955/<sup>3</sup>2017: 67), Colombo e os navegantes do quinhentos ‘encontrariam’ no ‘Novo Mundo’, o ‘Velho Mundo’ das fábulas antigas, medievais e renascentistas. “Verificados seriam o Éden da Bíblia, a Idade de Ouro dos antigos, a Fonte da Juventude, a Atlântida, as Hespérides, as Pastorais e as ilhas Afortunadas”.

Com relação ao livro de Marco Polo que Colombo tinha em mãos, tratava-se apenas de uma tradução latina (manuscrito) entre muitas outras disponíveis em diversos idiomas (franco-italiano, francês, toscano, veneziano, lombardo, alemão, português, latim, entre outros). No total, tem-se o conhecimento de 150 manuscritos, divididos em seis grandes grupos. No entanto, nenhum dos 150 manuscritos é completamente idêntico ao outro. O original de Marco Polo não existe e a tradução de Colombo difere muito de outras traduções em outros idiomas, do que se conclui que Colombo tinha diante de si muito mais o ‘mito’ de Marco Polo e suas proezas que propriamente o relato fidedigno do viajante veneziano (cf. Münkler 1998/<sup>2</sup>2015: 9).

<sup>11</sup> Ver também o belíssimo livro de Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, principalmente o capítulo que discorre sobre o Novo Mundo (1955/<sup>3</sup>2017: 65-96):

Ao percorrerem espaços virgens [refere-se aos navegantes], estavam menos ocupados em descobrir um novo mundo do que em verificar o passado do antigo mundo. Adão, Ulisses eram confirmados. Quando Colombo abordou, na sua primeira viagem, a costa das Antilhas julgava ter atingido o Japão, mas estava ainda mais convencido de ter chegado ao Paraíso Terrestre. (Ibid.: 66)

habitavam a imaginação europeia desde a baixa Idade Média e, segundos as lendas, deveriam localizar-se em alguma parte do além-mar:

Aos poucos, nesse mágico cenário, começa ele [Colombo] a entrever espantos e perigos. Lado a lado com aquela gente suave e sem malícia, povoam-no entidades misteriosas, e certamente nocivas - cinocéfalos, *monoculi*, homens caudatos, sereias, amazonas -, que podem enredar em embaraços seu caminho. (Holanda 1959/<sup>4</sup>1985: 16-17)<sup>12</sup>

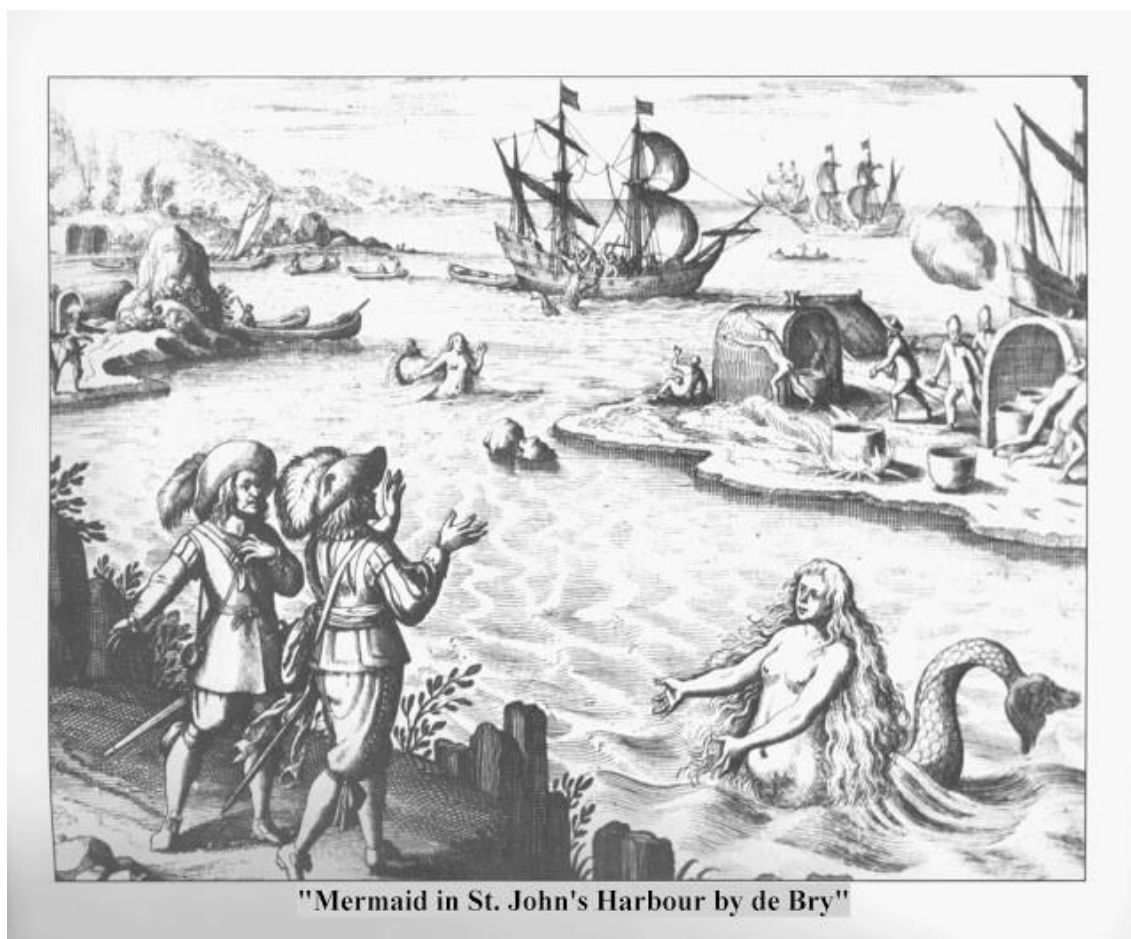


Fig. 1 – Imagem de Theodor de Bry sobre as sereias encontradas pelos colonizadores no Novo Mundo.

---

<sup>12</sup> Ver também em Todorov (1982/<sup>4</sup>2010: 22, *passim*) uma referência semelhante ao tema da geografia fantástica observada por Colombo:

Podemos observar aqui como as crenças de Colombo influenciam suas interpretações. Ele não se preocupa em entender melhor as palavras dos que se dirigem a ele, pois já sabe que encontrará ciclopes, homens com cauda e amazonas. Ele vê que as ‘sereias’ não são, como se disse, belas mulheres; no entanto, em vez de concluir pela inexistência das sereias, troca um preconceito por outro e corrige: as sereias não são tão belas quanto se pensa.

Semelhantes ao mundo de contos de Borges, o qual fizera um inventário dos seres maravilhosos, os navegantes escreveram uma história fantástica da fauna e da flora do ‘Novo Mundo’:

Pierre Martyr recolhe a descrição dos animais monstruosos: serpentes semelhantes a crocodilos; animais com corpo de boi armados de tromba como o elefante; peixes com quatro membros e cabeça de boi, com o dorso de mil verrugas e com carapaça de tartaruga; animais devorando pessoas. Tudo isso não passava, no final das contas, de gibóias, tapires, lamantins ou hipopótamos e tubarões. (Lévi-Strauss 1955/<sup>3</sup>2017: 68)

Enquanto Colombo ‘descrevia’ as Antilhas e o Caribe, outros cronistas, tal como Gandavo, ocupavam-se com outras partes do continente americano. No caso de Gandavo, o viajante relatara a morte de monstros marinhos encontrados na costa do Brasil, mais especificamente na capitania de São Vicente:

Foi coisa tão nova e desusada aos olhos humanos a semelhança daquele fero e espantoso monstro marinho que nesta província se matou no ano de 1564, que ainda que por muitas partes do mundo se tenha já notícia dele, não deixarei todavia de a dar aqui outra vez de novo, relatando por extenso tudo o que acerca disto se passou. (Gandavo 1576/2008: 117)

Colombo, nesse sentido, teria sido um dos primeiros europeus a ter o privilégio de realizar esse trabalho poético, através da linguagem, de criação de verdades acerca do ‘Novo Mundo’. Nos manuscritos de seus diários, transcritos por outros (*überliefert*), localizamos a conexão arbitrária, “*diese willkürliche Verbindung von Methaphern*”, da qual nos fala Nietzsche (1873/2015: 12), em sua forma ainda crua: de caribe ou caraíba (o habitante de determinada região geográfica), para a noção daquele que come carne humana (1. Caribe ou caraíba = metáfora ‘geográfica’, aludindo à região do Caribe e a seus habitantes / 2. *Can[n]ibal* = metáfora ‘valorativa’ dos habitantes de determinada região).

É a semelhança fonética entre *Caniba* e Canibal e a busca do reino do Grande Can que faz com que Colombo identifique os habitantes das ilhas que encontrara como sendo aqueles que foram descritos por Marco Polo<sup>13</sup>. Colombo identifica o povo do Caribe como

---

<sup>13</sup> Comparar com Todorov (1982/<sup>4</sup>2010: 42-43):

Os índios dizem a palavra *Cariba*, designando os habitantes (antropófagos) do Caribe. Colombo entende *caniba*, ou seja, gente do Can. Mas entende também que, segundo os

aqueles que também comiam carne humana, de modo que canibal passa (também) a ser sinônimo de antropófago:

Juzgó el Almirante que devia ser de los caribes [o índio] que comen los hombres [...]. Dize más el Almirante: que en las islas passadas estavan con gran temor de Carib, y en algunas le llamavan Caniba, pero en Española Carib; y que deve de ser gente arriscada, pues andan por todas estas islas y comen la gente que pueden aver. (Colombo/Las Casas [1492]1825/1971: 156)

Os escritos do navegante-escritor fazem dele um dos precursores do Renascimento, daqueles que seriam responsáveis por criar um novo mundo conceitual e metafórico que então se delineava. Parte de seus escritos já eram conhecidos desde o final do século XV, uma vez que já haviam sido nesta época publicados, inclusive, em alemão no ano de 1497 (cf. Lisboa 2011: 34). Desse modo, as metáforas do navegante-escritor gravaram a memória histórico-geográfica de seu tempo.

Mas Colombo não deve ser compreendido como o único responsável pela façanha criadora. Juntamente com ele, existe uma miríade de outros autores e nomes que o ajudaram nessa tarefa. De fato, em torno de seu nome, somavam-se os de outros autores que contribuíram para tornar real o ‘mito’ do navegador genovês:

Die Tagebucheintragungen von Kolumbus erster Reise nach Westindien sind einige der ersten intertextuellen Referenzen, die diesem Roman zugrunde liegen. Nicht allein Kolumbus ist der *Autor* dieser Texte, sondern auch sein Sohn Hernando und der Dominikanerpater Bartolomé de las Casas werden als mögliche ‚Koautoren‘ der Schriften Kolumbus behandelt. (Ceballos 2005: 147)

---

índios, estas personagens têm cabeça de cão (do espanhol *can*), com as quais, justamente, comem-nos.

Ou ainda Schwarcz / Starling (2015: 21):

Foi o próprio navegador genovês Cristóvão Colombo, responsável por comandar a frota que primeiro alcançou o continente americano em 12 de outubro de 1492, sob as ordens dos reis católicos da Espanha – Fernando e Isabel –, quem cunhou o nome ‘canibal’. O termo tem origem no idioma arawan - língua falada por tribos indígenas da América do Sul, povos caraíbas antilhanos, cuja derivação espanhola ‘caribal’ (do Caribe) logo foi associada a práticas reportadas por viajantes europeus, que se referiam, preocupados, a costumes antropofágicos locais. O nome também foi vinculado a *can* (cão), e a Cam, personagem bíblico mencionado no Gênesis. [...] Assim, pavimentava-se o caminho religioso para as futuras justificativas da escravidão não só dos índios como dos negros.

O Colombo literário é a expressão da imagem de uma época. Os originais de seus diários se perderam e tudo o que conhecemos trata-se de compilações reescritas e/ou copiadas por pessoas próximas a ele (*Überlieferung*):

Das Original des ‚Bordbuches‘, in das der Entdecker Christoph Kolumbus Tag für Tag seine Eintragungen gemacht hat, ist verlorengegangen. Seine einzigen auf unsere Tage überkommenen ehrwürdigen Überbleibsel sind ein Einbanddeckel und zwei Blätter, von denen eines mit einigen Sätzen beschrieben ist, während das andere eine Skizze der Nordwestküste der spanischen Insel zeigt. [...] Das dieses Bordbuch eine streng geheim gehaltene Urkunde war, deren Angaben und Erläuterung vor allem im Zusammenhang mit der bevorstehenden Auseinandersetzung mit Portugal von Gewicht waren, *dürfte es wahrscheinlich sein, dass alle ihre Abschriften ad usum Delphini abgeändert sind*. (Caddeo 2013: 349, grifo meu)

Se é bastante difícil pensar em um Colombo como único autor de seus próprios diários, não nos parece, no entanto, ser empresa complicada pensá-lo como um navegante que procede quixotesicamente em busca daquilo que acredita. Segundo Sinder (cf. 2002), assim como o cavaleiro medieval, Colombo torna-se um navegador-aventureiro de antemão, que parecia acreditar muito mais no argumento de autoridade, que tomava conhecimento através de suas leituras do que na própria experiência. Seu procedimento intelectual e cognoscitivo é, em relação a esse ponto, ainda tipicamente medieval:

Desde o início de suas aventuras [refere-se a Dom Quixote], via sinais que comportavam tudo aquilo que acreditava. Assim como Colombo via sinais que corroboravam sua certeza, Dom Quixote também via aqueles que testemunhavam a seu favor. Ambos, pelo que parece, estavam procurando confirmações para verdades conhecidas de antemão. Assim como Colombo havia lido o relato de Marco Polo, e pautava grande parte de suas ações e interpretações nestes conhecimentos, Dom Quixote se pautava nos livros de cavalaria. Da mesma forma como a certeza de Colombo parece ter guiado suas aventuras, parece que os livros de cavalaria constituem a existência de Dom Quixote. [...] As aventuras de Dom Quixote serão uma constante decifração do mundo. Uma longa viagem para provar que os livros falam a verdade. (Sinder 2002: 34-35)

É, portanto, através da ‘literatura fantástica’ de sua época (Marco Polo, Mandeville, Pierre D’Ailly, a Bíblia, entre outros) que os presumíveis súditos do Grande Can passam a ser os novos antropófagos da modernidade. Essas imagens e estereótipos

moveram-se de um lugar a outro até o momento em que foram territorializadas no continente americano:

Os canibais são, na verdade, um fantasma, uma imagem, que flutua por muito tempo no imaginário medieval sem lograr ser geograficamente atribuído. Colombo, ao opor os pacíficos antilhanos aos caribes insulares que os devoram, permite uma primeira localização americana desse fantasma, assimilando caribes e canibais numa sinonímia que irá perdurar, no século XVIII, até à Enciclopédia. (Cunha 1990: 98-99)

Essa sinonímia diz-nos muito mais sobre a vasta literatura, iconografia e cartografia produzidas nessa época por cronistas e navegantes que propriamente algo de valor etnográfico sobre os supostos canibais americanos. Ao final, simplesmente não podemos saber até que ponto as acusações de canibalismo seriam verídicas e tampouco podemos ter uma real ideia da extensão de tal prática. “How widespread cannibalism may have been in early times is uncertain. The accusation was freely made to disparage enemies or people who were considered to be barbarians”, de modo que, “the extent of cannibalism among primitive peoples has been commonly exaggerated” (Encyclopedia 1999: 543-544).

De todas as maneiras, real ou não, a translação da imagem do canibal dos povos das ilhas antilhanas ao continente sul-americano completar-se-ia através da associação da noção de canibal com as noções de primitivismo, arcaísmo e estado de natureza. Através desse quadro, forja-se um ‘escopo vocabular’ que possibilita missionários, cronistas e aventureiros expressar uma alteridade em formas negativas de ser. A partir desse momento, dependendo do viajante ou cronista, a alteridade seria descrita ora em formas edênicas, ora demoníacas, por vezes idílica, por vezes terrível, tal como exemplarmente expressado por Vieira:

Diz mais o Profeta [refere-se ao profeta bíblico Isaías] que a gente desta terra é terrível: *ad populum terribilem*; e não pode haver gente mais terrível entre todas as que tem figura humana, que aquela (quais são os Brasis) que não só matam seus inimigos, mas depois de mortos os despedaçam e os comem e os assam, e os cozem a este fim, sendo as próprias mulheres as que guisam e convidam hóspedes a se regalarem com estas inumanas iguarias; e assim se viu muitas vezes naquelas guerras, que estando cercados de Bárbaros, subiam as mulheres às trincheiras ou paliçadas, de que fazem os seus muros, e mostravam aos nossos as panelas em que os haviam de cozinhar. Fazem depois suas frutas dos mesmos ossos

humanos, que tãgem e trazem na boca, sem nenhum horror, e é estilo e nobreza entre eles não poderem tomar nome senão depois de quebrarem a cabeça a algum inimigo, ainda que seja alguma caveira desenterrada, com outras cerimônias cruéis, bárbaras e verdadeiramente terríveis. (Vieira c. [1665]/1718/1982: 211)

## **2.1 Brazilianismo ou a emergência do discurso**

A acumulação de textos coloniais sobre o Brasil durante mais de três séculos criou uma escola de interpretação brasilianista através da qual surge uma determinada imagem do Brasil nos séculos XVI e XVII que continuará modificando-se, a partir dessa genealogia do canibal, em novas formas. Como veremos, essas imagens se renovaram após Colombo através do trabalho de cartógrafos, tais como do alemão Sebastian Münster (fig. 2 e 3), de editores (Theodor de Bry), e de cronistas franceses (Thevet; Léry), germânicos (Hans Staden; Ulrich Schmidel), italianos (Vespúcio; Colombo) e ibéricos (Anchieta; Vieira; Caminha)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre o *topos* canibal na literatura brasileira em geral, (cf. Almeida 2002). Sobre os processos de transculturação entre o imaginário europeu presente na literatura de viagem e a literatura brasileira do século XIX, (cf. Süsskind 1990).



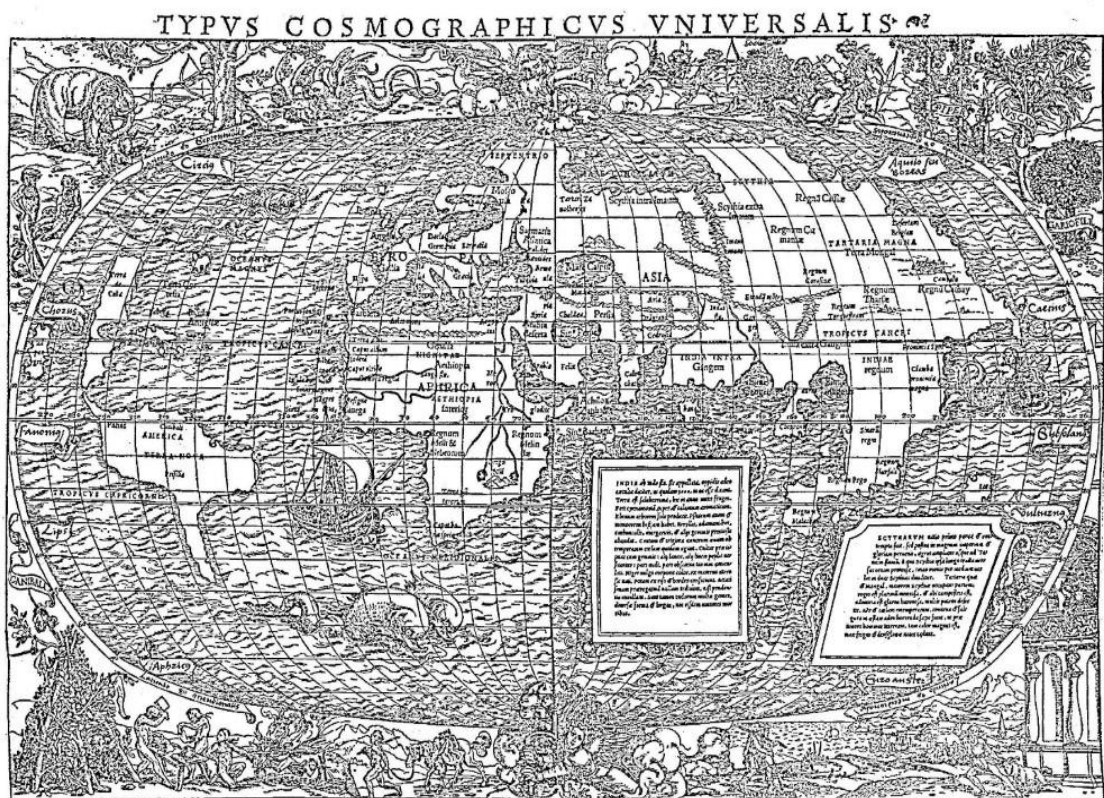


Fig. 2 - Sebastian Münster, Mapa-múndi, Basel, 1532. Este mapa é exemplar naquilo que se refere à relação entre imagem e texto. Como se pode observar, os mares estão povoados de monstros gigantes e perigosos. Em volta da moldura, cenas de canibalismo e partes de corpo humano sendo cortadas por selvagens.



Fig. 3 - Sebastian Münster, *América Novae Insulae*, 1538. O mapa formou parte de uma edição de Ptolomeu (*Ptolemäusausgabe*) de 1540. Sobre o mapa, podemos ler as seguintes inscrições: em letras maiores “*Novus Orbis*” = Nova Terra; logo ao lado da Nova Terra, na parte esquerda superior, encontram-se a ilha *Zipangri* = Japão e as inúmeras ilhas mencionadas por Colombo “*Archipel der 7448 Inseln*”, logo acima Índia. O lago da Cidade do México (*Temistitan*) está ‘erroneamente’ conectado ao Golfo do México e à península de Yucatan (*Iucatana*), a qual é representada como sendo uma ilha. Os Açores são designados como “*Exteriores*” [Ilhas Exteriores], as Canárias e o Cabo Verde são ainda denominadas pelos seus antigos nomes de *Fortunates* e *Hesperides*. Além disso, o mapa contém inúmeras representações fantasiosas, tal como a tribo de canibais no nordeste brasileiro.

De fato, a ‘incriminação linguística’ forjada pelos primeiros navegantes, aventureiros e cronistas somente pode ser compreendida em toda a sua extensão, se considerarmos seus interesses morais, políticos e econômicos. Ela seria responsável por criar posteriormente uma ‘escola erudita de conhecimento’ que, assim como o *Orientalismo* de Said, *mutatis mutandis*, poderíamos denominar de *Brasilianismo*<sup>15</sup>.

Poderíamos, então, juntamente com Foucault (1970/<sup>15</sup>2007: 8), perguntar-nos: “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?”, ou seja, para que servia, em última instância, esse tipo de construção do Outro enquanto canibal e, conseqüentemente, selvagem?

Eis aqui que o etnocentrismo do colonizador ganha importância e significado maior. Isso porque o seu etnocentrismo, comum, como vimos no início deste capítulo, a todas as comunidades humanas, carregava consigo algo que lhe era particular. O etnocentrismo europeu somente pode ser plenamente compreendido em suas dimensões políticas e práticas a partir de seu eurocentrismo, ou seja, essa perigosa mistura entre estar centrado em si mesmo para interpretar o mundo e usar do poder econômico e militar para conquistá-lo. É esse tipo de prática que Clastres (1977/2008: 9) denominou de *Etnocídio*: „Der Ethnozid ist also die systematische Zerstörung der Lebens- und Denkweisen von Leuten, die sich von denen, die das Zerstörungswerk unternehmen, unterscheiden“.

Respondendo então a Foucault, um dos perigos do discurso resida talvez no fato de que essa linguagem literalmente cria uma verdade ou um grande sistema de verdades que encontram sua aplicação prática na realidade. Daí o perigo de falar e, ao mesmo tempo, sua importância estratégica. Ao Outro de Caminha, ao indígena e ao negro (bom, ingênuo, selvagem, bárbaro, irracional, etc., etc.), reservou-se um lugar estratégico de nulidade ou inferioridade por aqueles que pensavam a si próprios como um núcleo de homogeneidade e universalidade. É nessa moldura fixa do estereótipo que a alteridade do

---

<sup>15</sup> Segundo Said (1978/2007: 276), o Oriente geográfico fora transformado, devido ao trabalho de erudição de inúmeros europeus, em *Orientalismo*.

O *Orientalismo* é uma escola de interpretação cujo material é por acaso o Oriente, suas civilizações, povos e localidades. Suas descobertas objetivas – o trabalho de inúmeros eruditos dedicados que editaram e traduziram textos, codificaram gramáticas, escreveram dicionários, reconstruíram épocas mortas, produziram erudição positivamente verificável – são e sempre foram condicionadas pelo fato de que suas verdades, como quaisquer verdades transmitidas pela linguagem, estão incorporadas na linguagem [...]

habitante do ‘Novo Mundo’ se circunscreveria durante os séculos XVI e XVII, de modo que a figura de *Calibán* se tornaria um modelo exemplar para a compreensão da formação do saber em uma determinada época. A plena compreensão da modernidade (*Neuzeit*) passa, portanto, pela análise da inscrição literária-colonial que nela fora feita<sup>16</sup>.

Por sua vez, a análise pós-colonial da inscrição literária colonial, seja ela escrita ou iconográfica, desvela-nos muito mais um mal sucedido (des)encontro consigo mesmo do que com o Outro. Na feliz fórmula de Gewecke (cf. 1986), a análise dos relatos, cartas e produção escrita e iconográfica do século XVI mostra-nos de que forma o ‘Novo Mundo’ ‘chegara’ ao ‘Velho Mundo’ (*Wie die ‘neue’ Welt in die ‘alte’ kam*). Desse modo, analisar e compreender a literatura de viagem produzida por cronistas e navegantes sobre o continente americano no período colonial compreende, como veremos no próximo subcapítulo, um esforço de rememoração da tradição cultural europeia anterior ao descobrimento. É desse modo que poderemos identificar as estruturas discursivo-ficcionais (*Plotstrukturen*) subjacentes ao texto, seja ele ‘histórico’ ou ‘literário’ (cf. White 1991)<sup>17</sup>.

O primeiro período do processo de colonização do continente americano insere-se num contexto cultural, iconográfico e semiótico marcado pelo renascimento e pelo cristianismo enquanto religião que se pretende universal e única. Em certa medida, o ato de evangelizar justificava a exploração dos recursos naturais das terras conquistadas e a serem conquistadas. Desse modo, a produção discursiva e simbólica dessa época será essencial para legitimar muitos atos que, por si só, seriam injustificáveis. A imagem do canibal será fixada no século XVI, imagem esta que os modernistas brasileiros,

---

<sup>16</sup> É nesse sentido que, através de uma perspectiva teórico-literária, de Toro (2006: 28) ressalta a importância da literatura inglesa, mais especificamente shakespeareana, para a formação dessa imagem negativa do *Canibal-Outro*.

Esta línea negativa [del canibalismo] fue privilegiada formando una tradición de interpretaciones peyorativas de la perspectiva shakespeareana del Nuevo Mundo, que condujo finalmente a una noción negativa de Latinoamérica y del Caribe. Este ejemplo nos muestra cómo la literatura tiene la capacidad de acuñar por siglos la imagen del otro de una forma mucho más fuerte que otros discursos o debates de tipo teórico, histórico o académico y que al fin quedan reducidos a un pequeño grupo de iniciados y que una teoría de la cultura – sin el saber inscrito en textos literarios – no puede funcionar.

<sup>17</sup> Sobre o tema da escrita da história (*Geschichtsschreibung*) a partir de estruturas literárias preexistentes, consultar White (1991: 113): „Die Geschichtsschreibung lebt von der Entdeckung all der möglichen Plotstrukturen, die herangezogen werden können, um den Ereignisfolgen verschiedene Bedeutungen zu verleihen“.

praticamente quatro séculos depois, recorreriam para transformá-la e, ao mesmo tempo, transformarem-se de *Canibais* em *Antropófagos*.

## **2.2 Ouro, Riquezas, Eldorado: a imaginação geográfica, a fantasia coletiva**

Paralelamente à questão do canibalismo, especialmente debatida nos primeiros séculos da colonização, construía-se textualmente a preocupação com a localização das riquezas do ‘paraíso’. A crença no paraíso terreal era reforçada pela teologia cristã do Renascimento, que ainda compartilhava muitas das ideias medievais. Some-se a isso a ideia de abundância e exuberância, que a natureza do novo continente parecia oferecer, para compreendermos por que muitos dos navegantes, aventureiros e missionários se empenharam na busca pelo paraíso ou pelo Eldorado, conforme o caso e o interesse. O historiador Sérgio Buarque de Holanda (cf. 1959/<sup>4</sup>1985) afirma que os motivos da busca pelo ouro em determinadas regiões do continente americano passavam muitas vezes pelo crivo do fantástico. A acurada análise que Buarque de Holanda fez das crônicas coloniais demonstra que as tais ‘razões lógicas’, muitas vezes, eram fundamentadas em princípios fantásticos, justificados por mitos que se misturavam com a ordem racional de ideias. Desse modo, a busca pelas riquezas do ‘Novo Mundo’ dependia não somente da razão, mas também da fé. Como afirma Holanda (1959/<sup>4</sup>1985: 59):

Todas essas aparentes precisões e clarezas lançadas sobre coisa tão turva [refere-se à busca de pedras preciosas], provinham de uma convicção originada até certo ponto em dados reais ou possíveis. Por outro lado, não deixavam elas de comportar elementos fantásticos, que um lento processo de sedimentação lhe agregara no fio dos anos.

Afinal, em um território absolutamente desconhecido, sobre o qual não se sabia sequer sua exata dimensão, se se tratava de um continente ou de uma grande ilha, onde, como e por que procurar pelo ouro? Quais as razões que poderiam fundamentar a persistência e a crença de que aquele lugar seria depositário de pedras preciosas? Nesse quesito, a imaginação quinhentista não teria limites e, ao que parece, quanto mais fantástico, mais verossímil se tornava a crença. Algumas das crônicas dessa época revelam-nos que os exploradores possuíam para tanto diversas teorias. Dentre elas, uma das mais interessantes refere-se àqueles que recomendavam a busca pelo ouro nas partes costeiras do continente sul-americano, ao leste, portanto, do Brasil, uma vez que essas

regiões estariam mais próximas do sol, e, ao receber melhor os seus raios, seriam mais ricas que as outras partes do continente:

Com efeito, nem os progressos da ciência, nem a experiência dos navegantes, tinham logrado desterrar para o domínio das abusões e velharias o dogma de que o Oriente, participando melhor da natureza do Sol, é mais nobre do que o Ocidente. [...] Foi essa mesma, porventura, a ideia que, logo de início, precisou a direção mais frequentemente adotada, entre nós, pelas pesquisas de minerais preciosos. (Holanda 1959/<sup>4</sup>1985: 94)

Interessante notar que esse mesmo tipo de ‘fundamentação racional’ quinhentista da realidade (fundada no ciclo de nascimento e pôr-do-sol no sentido leste-oeste) continuaria a encantar não somente os navegantes, como também os filósofos da Iluminação. É conhecido, nesse sentido, o argumento do filósofo Hegel, já no final do século XVIII, que se utilizara de metáforas relacionados ao movimento solar para justificar ‘racionalmente’ o processo do desenvolvimento histórico da humanidade. Segundo o filósofo iluminista, a evolução da humanidade teria começado no Oriente, seguindo em direção ao Ocidente, tal como o movimento solar. No capítulo sobre o ‘movimento da história da humanidade’ (*Der Gang der Weltgeschichte*), Hegel (1837/1986: 134, passim) esclarece que:

Hier [im Osten] geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewusstseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet.

A justificação oferecida pelo filósofo Hegel era ainda fundamentada no fato de que, segundo o filósofo, a cultura asiática, por localizar-se no levante solar, teria sido grandiosa no passado, tendo, no entanto, decaído nos últimos tempos para dar lugar à cultura europeia, ou seja, à cultura sobre a qual o sol recai ao meio-dia. Como vemos, esse tipo de justificação filosófica é muito anterior ao período iluminista da filosofia racional de Hegel. No entanto, apesar de ser reconhecido como um pensamento filosófico, percebemos o carácter mítico da reflexão do filósofo, o qual transforma, além disso, o conceito de ‘história’ e ‘progresso’ em ‘mito da modernidade’.

Desse modo, podemos perceber as ‘íntimas’ relações entre o saber filosófico da modernidade e sua contrapartida colonial. Continuando o raciocínio solar de Hegel, não

é difícil compreender que o continente americano fosse considerado espiritualmente mais ‘atrasado’, uma vez que ali o sol e, juntamente com ele, o conhecimento, chegariam tardiamente. As razões lógico-filosóficas da modernidade tardia (*Spätmoderne*) amalgamavam-se, dessa forma, aos mitos da conquista do ‘Novo Mundo’. Esses mitos, por sua vez, elaborados pelos cronistas e viajantes europeus quinhentistas, adaptavam-se à necessidade da época ou lugar; eram deslocados e deslocáveis:

Era natural, aliás, que a tentativa de mudança para aquelas partes do Sul [da colônia portuguesa] de iniciativas oficiais de descobrimento de minas preciosas, também acarretassem o deslocamento no mesmo sentido de todo o arsenal de imagens miríficas que forneciam o *décor* apropriado ao fabuloso das riquezas esperadas ou pressentidas. (Holanda 1959/<sup>4</sup>1985: 59)

Da mesma forma que o historiador brasileiro, Paulo Prado, um dos mecenas do movimento modernista de São Paulo, ocupara-se com a relação entre a literatura e o maravilhoso. O mecenas afirma que:

As lendas, ainda romanas, das sonhadas ilhas de ouro e de prata, mudando de lugar como fogo-fátuos, atraíam sempre para mais longe outros povos marítimos. [...] Os livros de Marco Polo e Mandeville despertavam no ânimo dos aventureiros novas ambições de conquistas, o amor ao mistério das regiões desconhecidas, a curiosidade do maravilhoso, o reaparecimento do espírito das cruzadas. (Prado 1928/<sup>9</sup>1997: 55)

Esses ‘mitos da modernidade’ formavam-se, na maioria dos casos, através de sincretismos provenientes das mais diversas matrizes culturais, desde o mundo helênico e pagão do medievo até as fontes da filosofia cristã de Agostinho e Tomás de Aquino. A ‘fantasia coletiva’, tal como a denomina Holanda (1959/<sup>4</sup>1985: 176), era criada através da hibridização de textos das mais diversas fontes, que, conjugando o verídico e o maravilhoso, o histórico e o inventado, davam sentido ao real. Com isso, as elucubrações fantásticas dos colonizadores transformavam o território americano em um espaço ao mesmo tempo real e imaginado, lugar de lagoas mágicas, de mulheres selvagens, de amazonas, fontes da juventude, lugar de cura dos enfermos, Eldorado, enfim, um espaço infinito para a imaginação. É o que podemos ler em Gandavo, cronista exemplar desse período quinhentista, que, no último capítulo de seu livro sobre a História da Província

de Santa Cruz, discorre sobre as supostas riquezas ainda por se acharem pelo sertão da América portuguesa:

Principalmente é pública a fama entre eles [índios], que há uma lagoa mui grande no interior da terra, donde procede o rio de São Francisco, de que já tratei; dentro da qual dizem haver algumas ilhas, e nelas edificadas muitas povoações, e outas ao redor delas mui grandes, onde há também muito ouro, e mais quantidade (segundo se afirma) que em nenhuma outra parte desta província. (Gandavo: 1576/2008: 149)

Como vemos, a ‘fantasia coletiva’ dos navegantes, dava ensejo a uma ‘geografia fantástica’ (cf. Holanda 1959/<sup>4</sup>1985). A crença no deslocamento entre cidades através de túneis subterrâneos, a busca por uma lagoa da juventude no interior, na costa ou numa ilha, a localização de uma montanha cheia de metais preciosos, demonstram-nos em que medida a ‘*forma mentis*’ quinhentista buscara nos escritos do medievo e da Antiguidade sua interpretação para o ‘Novo Mundo’. Uma interpretação da realidade que era fruto da convergência, do entrelaçamento, da confluência e da compilação de inúmeras narrativas nômades. São essas narrativas que deram forma e conteúdo à ‘visão do paraíso’ que tiveram os colonizadores sobre o ‘Novo Mundo’. Interessante notar que são justamente essas ‘visões do paraíso’ que seriam posteriormente (re)transladas à Europa do Renascimento e da Iluminação, de forma a ‘(re)contaminar’ a imaginação popular e filosófica da época (lembramos aqui somente dois casos exemplares, entre muitos outros, de Rousseau e Montaigne e suas reflexões sobre o ‘homem natural’). Como afirma Buarque de Holanda (1959/<sup>4</sup>1985: 184):

Essa psicose do maravilhoso não se impunha só a singeleza e credulidade da gente popular. A ideia de que do outro lado do Mar Oceano se acharia, se não o verdadeiro Paraíso Terreal, sem dúvida um símile em tudo digno dele, perseguia, com pequenas diferenças a todos os espíritos.

Mas não somente a natureza fazia parte do maravilhoso e do fantástico no ‘Novo Mundo’ dos cronistas quinhentistas, como também os seres humanos que nela habitavam e que, por vezes, se confundiam com a própria natureza. “Ainda em 1436, o mapa de Andrea Bianco, provavelmente conhecido de Colombo, mostra, ao lado do Paraíso, numa península projetada do oriente da Ásia, homens sem cabeça e com os olhos e a boca no peito” (Holanda 1959/<sup>4</sup>1985: 18). A associação arbitrária e fantástica de valores tinha por medida norteadora a cultura europeia-cristã. Os colonizadores explicaram o



(des)conhecido através de estruturas narrativas que lhes eram familiares. Nesse sentido, a explicação de Holanda em *Visões do Paraíso* se coaduna com a de Oswald de Andrade, o qual buscou retrabalhar as fontes históricas sobre o Brasil em chave pós-colonial:

Precedendo a Vespúcio, tínhamos tido, no Brasil, um documento único, a carta lírica do escrivão de Cabral, Pero Vaz de Caminha. *Mas este trazia, embuído na cabeça, todo o mofo medieval das concepções teológicas e universitárias*. E gritava exasperado para Dom Manuel: Em primeiro lugar é preciso salvar essa gente! (Oswald 1950b/<sup>3</sup>2001: 224, grifo meu)

Para Oswald, ‘salvar essa gente’ significava colonizar os povos indígenas, para que obedecessem ao colonizador branco. Paulo Prado (1928/<sup>9</sup>1997: 72), por sua vez, que, assim como Sérgio Buarque de Holanda, destacava os ‘motivos edênicos’ da bagagem cultural que os primeiros colonizadores traziam consigo, percebera que “a impressão edênica que assaltava os recém-chegados exaltava-se pelo encanto da nudez total das mulheres indígenas”.

De certa forma, parte daquilo que poderíamos chamar de historiografia pós-colonial<sup>18</sup>, que se caracteriza aqui pela descrição das ‘mentalidades’ dos cronistas europeus, já havia sido reescrita literariamente, décadas antes, pelos modernistas brasileiros. Oswald de Andrade, por exemplo, estrutura seu livro de poemas *Pau-Brasil* (cf. 1925/<sup>4</sup>1971) destacando os motivos da colonização. O autor parodia as observações do Frei Manoel Calado (1584-1654), escritor e religioso português, acerca das voluptuosidades da América Portuguesa que mais se pareciam com os gozos do paraíso. Intitulado *Civilização Pernambucana*, o poema reza o seguinte:

As mulheres andam tão louças  
E tão custosas  
Que não se contentam com os tafetás  
São tantas as joias com que se adornam  
Que parecem chovidas em suas cabeças e gargantas  
As pérolas rubis e diamantes  
Tudo são delícias  
Não se parece esta terra senão um retrato  
*Do terreal paraíso*  
(Oswald 1925/<sup>4</sup>1971: 88)

---

<sup>18</sup> Com relação à historiografia pós-colonial, refiro-me aqui especificamente, entre outros, aos trabalhos dos seguintes historiadores: Holanda (cf. 1959/<sup>4</sup>1985), O’ Gorman (1958/<sup>4</sup>2006), Ortiz (1940/1963), Conrad (2008/<sup>2</sup>2012).

Neste poema, Oswald faz alusão direta aos motivos edênicos que inspiraram os ‘poetas viajantes’. Ao transcrever e (re)escrever o comentário dos cronistas quinhentistas, Oswald apropria-se vorazmente da narrativa do europeu, destacando e denunciando os motivos da colonização: ouro, escravidão, sexualidade e a identificação do ‘Novo Mundo’ com o paraíso terrestre. Desse modo, o autor ressignifica a narrativa do colonizador, dando títulos sugestivos aos seus poemas *Pau-Brasil: História do Brasil*, no qual os escritos de alguns cronistas (Caminha, Gandavo, Claude d’ Abbeville, Frei Vicente do Salvador, Fernão Dias Paes, Frei Manoel Calado, J.M.P.S. e Príncipe Dom Pedro) são poetizados, e *Poemas da Colonização*, na qual a escravidão, as relações entre senhor feudal e escravo, a monarquia, a produção do café e a modernização do Brasil são tematizados. O resultado é que ao ‘poetizar’ de forma satírica e burlesca a narrativa do colonizador, o escritor dessacraliza a ‘verdade’ colonial. Colocando em perspectiva o narrado, Oswald desconstrói o colonialismo ao ocupar-se de forma crítica e literária com as estruturas de poder e dominação cultural-simbólica do período colonial.

Em relação ainda aos motivos edênicos, percebemos que a carta de Caminha (cf. 1500/1987) escrita ao Rei D. Manuel em 1500 é exemplar. A carta está repleta de lugares-comuns relacionados aos motivos edênicos: nudez, inocência, ausência de religião, ouro, primitivismo etc. “Andavam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta *inocência como em mostrar o rosto*” (Caminha 1500/1987: 65, grifo meu). Esses motivos reproduzem *topoi* recorrentes nos relatos dos viajantes sobre as tribos indígenas. Constituem em verdade um ‘pré-conhecimento’ dos povos americanos, que resulta numa certa facilidade em (des)escrever o novo continente e seus povos. Pois vemos que Caminha é capaz de descrever o (des)conhecido pouco tempo depois de havê-lo encontrado. Não seria de admirar, se tivesse escrito antes mesmo da chegada ao novo continente, durante a própria viagem. Desse modo, a pré-imagem estabelecida de Caminha se confirma no momento em que ele se encontra com os primeiros povos indígenas. A partir desse momento histórico, bastaria fazer grandes generalizações para colocá-los todos dentro de um mesmo esquema interpretativo. Posteriormente, o tema da inocência do ‘bom selvagem’, presente na carta de Caminha, servirá de modelo rousseauiano para a filosofia iluminista. Como afirma neste sentido Lestringant (2008: 53),

C’est avec la description des Tupinamba par Jean de Léry que s’ouvre en France cette longue tradition d’exaltation de l’homme de la Nature qui va

culminer avec le mythe du Bon Sauvage au siècle des Lumières, de l'abbé Prévost à l'abbé Raynal en passant par Rousseau et Diderot.

Desse modo, a percepção do colonizador em relação ao Outro enquadra-se dentro de uma escala de valores que se move entre dois extremos: de um lado, inocente e puro, de outro, selvagem e canibal. Na verdade, esse Outro de Caminha será percebido como 'bom' e 'inocente' até o momento em que a relação entre os dois lados não estiver imbricada em interesses econômicos e de exploração<sup>19</sup>. É dessa forma que Caminha sobrepõe dois mundos distintos para tentar entender aquilo que não compreende. Mas seu disfarce é afirmar, "não perei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu" (Caminha 1500/1987: 59), de forma que seu relato segue através de comparações com seu próprio mundo religioso: "Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha" (Ibid.: 96). Os 'despidos' corporalmente também o seriam, devido a uma certa contiguidade 'lógica', espiritualmente: "Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença" (Ibid.: 90). Seus ornamentos, os quais trocavam com os portugueses (chapéus de penas de aves, pedaços de pedra ou madeira que se prendiam a perfurações na boca, enfeites feitos de conchas marinhas, etc.), não possuíam o mesmo valor nem monetário, tampouco cultural. Nesse esquema de pensamento, os portugueses percebiam a si mesmos como aqueles que usavam chapéus, camisas, botas, enquanto que os índios, ainda que trajassem ornamentos tão bem manufaturados e produzidos quanto os dos portugueses, eram percebidos somente sob o 'signo da ausência', tanto de costumes quanto de 'hábitos civilizados'. As pinturas corporais descritas por Caminha não constituem, em momento algum, indícios de algum tipo de religiosidade ou representação simbólica. Essa hermenêutica da nulidade torna mais fácil a cristianização dos 'selvagens' que, ao contrário dos terríveis árabes mulçumanos, poderiam, mais facilmente, ser absorvidos pela religião cristã: [...] "por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm" (Ibid.: 95). De modo que, "[...] essa gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos [...]. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar" (Caminha 1500/1987: 95).

---

<sup>19</sup> Como veremos no capítulo segundo deste trabalho, a partir do momento em que a escravidão se faz necessária para a colonização e o trabalho duro na produção de açúcar ou exploração de minérios, o discurso da inocência e bondade esvazia-se, dando lugar à narrativa das categorias raciais.

Essa leitura que o colonizador português construía do indígena era simplesmente daquele que não sabe e não conhece, daquele que, próximo ainda do paraíso bíblico, encontrar-se-ia no marco zero da humanidade, de modo que, como páginas em branco, poderia-se escrever sobre seus corpos uma nova história. O ‘estado natural’ sobre o qual tanto se especulou durante boa parte do período moderno, parece refletir as ansiedades do próprio processo civilizatório pelo qual passavam os europeus. Para compreendermos esse tipo de narrativa renascentista sobre o Outro, o argumento de Pratt parece-me fundamental. Segunda a autora (1992/<sup>2</sup>2008: 248):

As is often observed, such readings of non-European societies seem to reflect Europeans’ own anxieties over the rapid institutionalization and rationalization of their own societies. Again, western self-understanding functions only by inventing a projected other whose other is the European self.<sup>20</sup>

Argumento semelhante podemos encontrar em Cunha (1990: 102-103):

[...] pois a reflexão renascentista é muito menos uma tentativa de compreender o outro do que de se ver a si mesmo ‘em perspectiva’, de se compreender a si mesmo em um mundo cuja ordem, com as guerras de religião, passou a ser relativa.

A reflexão dos autores acima citados é esclarecedora, pois evidencia que o Outro fora visto apenas como uma projeção negativa de si mesmo. Se, de um lado, havia aqueles que se debatiam com os próprios valores então em construção, de outro, havia aqueles que não possuíam tais valores, ao invés de se perceber que possuíam *outros valores*.

É o próprio navegante português quem admite que sua visão da realidade poderia não passar de um grande desejo de verdade. Um desejo de encontrar riquezas fáceis e de simplesmente não entender quando não lhes era interessante ou proveitoso:

Mas ele [o índio] queria dizer que levaria as contas e mais o colar, *isto não o queríamos nós entender*, porque não lho havíamos de dar. [...] Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo.

---

<sup>20</sup> Oswald percebe justamente essa ‘angústia existencial’ do colonizador europeu, que passava por um processo civilizador (no sentido que Norbert Elias [cf. 1939/2010] empresta ao termo), ao afirmar em seu *Manifesto* que “não foram os cruzados que vieram. Foram *fugitivos de uma civilização* que estamos comendo [...]” (MA, grifo meu).

*Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos.* (Ibid.: 67-68, grifo meu).

Percebendo a construção colonial que Caminha faz do habitante autóctone, Oswald apropria-se da Carta de Caminha e a transforma burlescamente em um poema pós-colonial intitulado *Pero Vaz Caminha*:

a descoberta

Seguimos nosso caminho por este mar de longo  
Até a oitava de Páscoa  
Topamos aves  
E havemos visto terra

os selvagens

Mostraram-lhes uma galinha  
Quase haviam medo dela  
E não queriam pôr a mão  
E depois a tomaram espantados

primeiro chá

Depois de dançarem  
Diogo Dias  
Fez o salto real

as meninas da gare

Eram três ou quatro moças e bem gentis  
Com cabelos mui pretos pelas espáduas  
E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas  
Que de nós as muito bem olharmos  
Não tínhamos nenhuma vergonha  
(Oswald 1925/<sup>4</sup>1971: 80)

Oswald constrói em seus poemas uma resignificação semiótico-cultural de um fato histórico (o colonialismo), de forma a desconstruí-lo por meio de um posição cultural-política decididamente pós-colonial, de modo que “el poema no sólo imita y se apodera sino que deconstruyendo va hibridizando historia, literatura y sociedad y va construyendo así su *alteridad*” (Ceballos 2015: 71). É nesse sentido que o movimento antropofágico pode ser pensado como um grande movimento baseado numa questão de

identidade/alteridade. Além disso, ele antecipa o *Terceiro Espaço* de Bhabha ou, se quisermos, o *entre-lugar* da cultura de Silviano Santiago (cf. 1971/<sup>2</sup>2000), na medida em que se reapropria dos signos e enunciados da cultura para traduzi-los e re-historizá-los em um outro (con)texto. E, ao fazê-lo, não se garante mais o espaço de unidade e fixidez primordial pretensamente atribuídos à cultura (cf. Bhabha 1994).

Desse modo, Oswald modifica, através da sua poesia, o discurso colonial, interferindo, portanto, na prática do real e do social de seu tempo e posterior a ele. Como vimos, ele e outros modernistas brasileiros apropriaram-se da prosa do colonizador para, através de seu deslocamento e reterritorialização em contexto pós-colonial, transformar a narrativa colonial em *Antropofagia*.

Em seguida, veremos de que forma a cartografia moderna também é tematizada pelos modernistas brasileiros e questionada devido a suas estruturas coloniais.

### **2.3 A imaginação dos mapas: da cartografia fantástica à pós-colonial**

Ao longo do século XIV, as buscas pelas especiarias no Oriente aumentaram em interesse. O caminho por terra, no entanto, realizado através da Ásia até a China e conhecido como ‘rota da seda’, apresentava problemas de percurso devido à tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos em 1453, os quais impuseram dificuldades para a realização do comércio por parte dos cristãos europeus. O bloqueio do trajeto por terra seria em parte compensado pelo desenvolvimento de novas técnicas de navegação, que possibilitariam aos navegantes portugueses não somente navegar ao longo da costa africana, como também criar feitorias, entrepostos, que facilitariam sua chegada às Índias (cf. Bagrow 1951). Outro fator que teria contribuído para o desenvolvimento da navegação portuguesa teria sido a criação no século XV da ‘Escola Marítima de Sagres’, a qual teria sido patrocinada pelo Infante D. Henrique. Aos poucos, devido à construção de feitorias ao longo da costa africana, os portugueses lograram atingir o extremo sul do continente africano. O resultado dessa empresa portuguesa foi que Vasco da Gama logrou atravessar o cabo da Boa Esperança e com isso alcançar, em 1498, a cidade de Calicute.

Esses acontecimentos organizados e financiados por comerciantes ricos e pela Coroa portuguesa teriam sido favorecidos pela unificação precoce de Portugal. Já em 1249, sob o reinado de D. Afonso III, Portugal apresentava uma unidade política bastante incomum para a época. A luta contra os mouros, que habitavam o sul do país, na atual

região do Algarve, também favoreceu a concentração de poder nas mãos do Rei (cf. Schwarcz/Starling 2015: 22).

No entanto, toda essa ‘concretude dos fatos’ deve ser analisada conjuntamente com a ‘realização do fantástico’, para que tenhamos a dimensão aproximada do que se passava nessa época. No âmbito da cartografia, a expansão marítima europeia estivera intimamente conectada, em seu início, com o desenvolvimento de uma geo-cartografia fantástica, que baseada em mapas-múndi da Antiguidade, dera ensejo às primeiras navegações<sup>21</sup>.

Como afirma Ziebell-Wendt (1993: 6),

A base de informações dos geógrafos do século XVI é colecionada na leitura de filósofos gregos, de geógrafos alexandrinos, de navegadores e legionários da Roma imperial, de eruditos mulçumanos e judeus, missionários franciscanos de Cathay (China) e mercadores genoveses e venezianos medievais. Esse amálgama de reminiscências antigas e medievais, complementado por uma exigência empírica que caracteriza a transição do mundo medieval para o renascentista, é evidenciado pelo desenvolvimento de uma cultura técnico-prática, que tem seu apogeu com a criação da Terça Naval. Nesta, também chamada escola de Sagres, o infante D. Henrique, conhecido como Henrique, o Navegador, reúne à sua volta um grupo de teóricos e homens de ação, expoentes em cartografia, astronomia e matemática do mundo mulçumano, judeu e cristão.

Alguns anos antes de empreender sua viagem em direção ao oeste do Atlântico com o objetivo de alcançar as Índias, o navegante genovês Cristóvão Colombo ocupa-se com a obtenção de informações cartográficas que pudessem confirmar suas hipóteses. Paolo Toscanelli (1397 - 1482), astrônomo e cartógrafo florentino, enviara uma carta ao Rei Alfonso de Portugal, informando-lhe de sua provável convicção acerca da existência de um caminho mais curto para a Ásia. Esse caminho deveria ser empreendido no sentido oeste em direção ao Mar Atlântico. Ao tomar conhecimento da existência da carta, Colombo teria pedido a Toscanelli uma cópia da mesma:

Daraufhin wandte sich König Alfons von Portugal an Toscanelli mit der Anfrage, welches seiner Meinung nach der kürzeste Weg nach Indien sei, und letzterer schickte dem Könige seine Karte, wobei er riet, den kürzesten

---

<sup>21</sup> Diga-se de passagem, a noção de cartografia / al. *Kartographie* é uma expressão do século XIX. A denominação esp. / pt. Mapa / al. *Karte*, por sua vez, já era usada no século XVI, sendo, no entanto, nesta época, somente uma possibilidade entre outras, tais como *descriptio*, *imago* e *typus* (cf. Dünne 2011: 59).

Weg nach Indien über den Atlantischen Ozean hinweg zu suchen. Von dieser Karte erfuhr auch Kolumbus, und er bat Toscanelli, ihm eine Kopie zu schicken, was Toscanelli auch tat. Bald nach Erhalt der Karte, ungefähr im Jahre 1481, trat Kolumbus offen mit seinem Plan einer Reise in westlicher Richtung hervor. (Bagrow 1951: 58)

Fiando-se na opinião de astrônomos e cartógrafos, tal como o florentino Paolo Toscanelli, Colombo adquire a confiança necessária para tentar realizar o seu empreendimento de alto risco para os padrões da época. Afora o mapa de Toscanelli, ao qual Colombo supostamente tivera acesso, a leitura de outros livros não menos fantásticos, tal como vimos, de *Imago Mundi*, escrita em 1410 pelo teólogo francês Pierry D'Ailly, e das crônicas de Mandeville (*Viagens*), teriam também lhe 'inspirado' e convencido da hipótese de que as Índias poderiam ser alcançadas através da navegação pelo Atlântico.

A principal fonte para a compilação desses mapas procedem da transmissão (*Überlieferung*) de fontes medievais e da Antiguidade. Muitas delas constituem descrições de 'lugares fantásticos', que supostamente existentes em alguma parte do mundo, davam ensejo a uma geo-cartografia igualmente fantástica. Dentre as fontes utilizadas para (re)construir o conhecimento cartográfico do mundo nos séculos XIV e XV, a principal é, sem dúvida, a obra do astrônomo grego do século II d.C. chamado Ptolomeu. A este cartógrafo, atribui-se um conjunto de indicações geográficas, que seriam o resultado da compilação de conhecimentos greco-romano-asiáticos. Essa compilação representava o conhecimento do mundo que os antigos (gregos, bizantinos e asiáticos) e medievais (romanos) até então possuíam. Foi essa representação do mundo ptolomaica, até então formado por três partes (Ásia, Europa e África) e por porções de terra maiores que a de água, que serviria de base para o desenvolvimento da cartografia renascentista<sup>22</sup>. Apesar de suas limitações e de seu caráter especulativo, a concepção geográfica do mundo de Ptolomeu, suas deduções acerca do clima e da geografia da Terra, influenciara muitos dos autores renascentistas, inclusive, o cosmógrafo francês Pierry D'Ailly, que, como vimos, fora atentamente lido por Colombo. Como afirma Oswald: "A

---

<sup>22</sup> É importante destacar que a obra atribuída a Ptolomeu, conhecido como o fundador da geografia matemática, chegou até nós somente na forma de textos (*überliefert*), não contendo, portanto, nenhum mapa. Os seus textos são constituídos de um catálogo de registros (*listenartige Aufzeichnungen*) de posições geográficas que podem ser matematicamente 'traduzidas' para uma forma visual (cf. Dünne 2011: 60).



Idade Média confinada nas suas fronteiras religiosas vivera até aí em função dos ensinamentos geográficos do egípcio-grego do segundo século Cláudio Ptolomeu” (Oswald 1950b/<sup>3</sup>2001: 221).

Esses conhecimentos híbridos por excelência, transladados do mundo antigo (Grécia e Ásia) para a península Ibérica, deram um enorme impulso à renovação científica, artística e literária dos séculos XV e XVI. A *Geografia de Ptolomeu* chega à Europa através de refugiados bizantinos, que procuravam escapar da invasão turca de Constantinopla:

Als die Türken sich den Dardanellen näherten, begann die Flucht aus Byzanz nach Westen. Die Flüchtlinge nahmen alles, was sie konnten, mit sich. Auf diese Weise wurde auch eine große Anzahl byzantinischer Handschriften nach Italien ausgeführt, darunter die ‚Geographie des Ptolemäus‘. Bei dem damaligen Stande der westeuropäischen Kartographie erregte sie großes Aufsehen nicht nur bei der Gelehrten, sondern bei allen an Wissenschaft und Kunst interessierten Kreisen. (Bagrow 1951: 63)

É desse modo que não somente a obra de Ptolomeu, mas também a de Aristóteles e muitos outros filósofos antigos, fora conservada, compilada, traduzida e retraduzida, enfim, hibridizada em diversos idiomas, durante muitos séculos da Idade Média em bibliotecas árabes e posteriormente trazidas à Europa do Renascimento. As primeiras traduções do grego antigo para o latim da obra ptolomaica ocorreram na Itália no início do século XV. Na Alemanha, as primeiras impressões da *Geografia* de Ptolomeu datam do ano de 1482 e 1486 na cidade de Ulm (cf. Bagrow 1951: 67). Nesse sentido, a passagem da Idade Média para a Moderna representa muito mais um ato de sobreposição, confluência, convergência, translação, (re)tradução e hibridização de culturas e conhecimentos que, de alguma forma, se renovam e modificam ao longo da expansão marítima iniciada no final do século XV, contrariando, portanto, a ideia de ruptura com um mundo fechado e obscuro que teria dado passagem para um outro mundo supostamente mais aberto e iluminado. Não somente Ptolomeu, como também diversos outros autores da Antiguidade e da Idade Média eram constantemente invocados pelos quinhentistas para corroborar suas opiniões.

É a partir dessa geografia fantástica do Quinhentos que surge o nome Brasil. Sua ‘origem’ é provavelmente um deslocamento da cartografia fantástica, advinda de obras

populares do medievo (fig. 4). Segundo o historiador Buarque de Holanda (cf. 1959/<sup>4</sup>1985: 172-174), o nome Brasil remonta a uma tradição celta que reportava a existência de uma ‘ilha afortunada’ chamada por vezes de *Hy Bressail* e também de *O’Brasil*.

Até em cartas portuguesas como a de Lázaro Luís, datada de 1563, vê-se essa designação ‘obrasil’ atribuída à ilha mítica. [...] Com efeito, representada pela primeira vez em 1330 (ou 1325) na carta catalã de Angelino Dalorto, ainda surge mais de cinco século depois, em 1853, num carta inglesa de Findlay, com o nome de High Brazil Rocks, isto é, Rochedos do Brasil ou de Obrasil tal como nos mapas medievais e quinhentistas e reaparece em nossos dias num livro de James Joyce. (Holanda 1959/<sup>4</sup>1985: 174)<sup>23</sup>

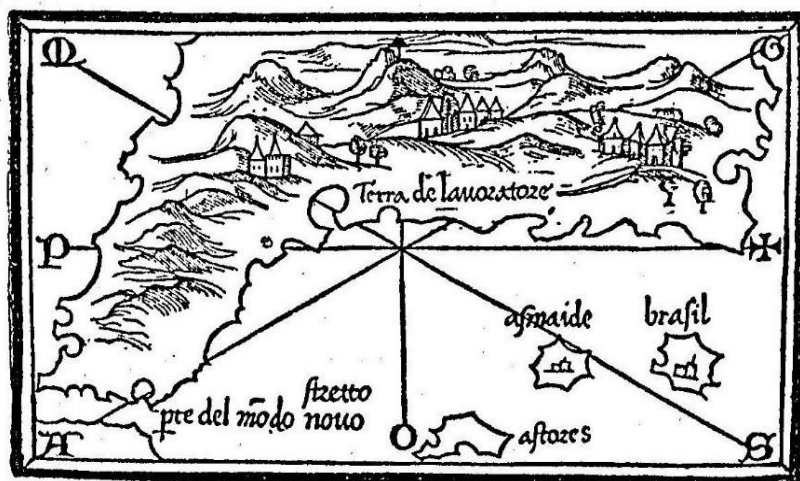


Fig. 4 - Benedetto Bordone, Isolario, Veneza, 1528. No mapa, podemos ver a representação da Terra de Lauratore, que, originalmente, designava a Groelândia e, posteriormente, passa a representar a América. Encontramos também a denominação “*Parte del modo nouo*” = Parte do Mundo Novo, com destaque para as ilhas míticas Astozes, Asmaide e Brasil.

<sup>23</sup> Schwarcz e Starling (2015: 31-32) complementam essa informação de Holanda ao lembrar-nos da tradição, esta muito mais conhecida no Brasil, que remonta ao nome do pau-brasil, a madeira da qual se extraía do seu interior tinta-vermelha, denominada pelos índios Tupi litorâneos de Ibirapitanga. Essa madeira, utilizada para a fabricação de móveis e corantes de tecidos, era já conhecida desde o século IX entre árabes, indianos e italianos que a comerciavam e a denominavam por diferentes nomes – ‘brecillis’, ‘bersil’, ‘brezil’, ‘brasil’, ‘brazily’ -, que seriam uma derivação do nome latino ‘brasilia’, nome este que, por sua vez, significa ‘cor de brasa’ ou ‘vermelho’.

A localização da ‘ilha mítica ou afortunada’, da ‘Ysola de Braçir’ ou Braçile conforme o caso, deslocava-se de um lugar ao outro, podendo até variar o nome sem deixar, não obstante, de fazer parte da imaginação popular europeia até ao menos o século XVIII. Se, no século XV, a ilha mítica *Brasile* aparece posicionada em algum lugar próximo dos Açores, posteriormente, ela seria deslocada e (re)localizada, geográfico-imaginativamente, em alguma região da América do Sul.

Sabemos, contudo, que esta designação de Brasil para a então América Portuguesa se encontrava, durante o século XVI, em disputa. Conhecido é o opúsculo de Gandavo (cf. 1576/2008), que defendia veementemente a adoção do nome de Terra de Santa Cruz, nome este piedoso e conforme a vontade do Senhor, em oposição ao nome Brasil, nome diabólico, uma vez que rememoriaria as brasas do inferno. Com a ajuda, no entanto, da cartografia fantástica, o nome Brasil acaba por impor-se.

É a partir dessa cartografia ptolomaica-fantástica que outra cartografia, a moderna, e, no entanto, não menos fantástica que a anterior, iria estabelecer a imagem do mundo colonial. Trata-se do mapa-múndi desenvolvido pelo flamengo Gerhard Mercator (1512–1594) (fig. 5). A cartografia medieval será então, paulatinamente, substituída pelas cartas de navegação desenvolvidas por Mercator, marcando, portanto, a passagem entre o mundo medieval e o moderno. Essa representação moderna do mundo, tão conhecida por nós ocidentais, data do ano de 1569, tendo sido construída em pleno auge do expansionismo colonialista europeu. É a essa representação que Oswald de Andrade referir-se-á como sendo a ‘imaginação atlântica’ do ‘Novo Mundo’ (cf. Oswald [1953]/1966/<sup>3</sup>2001).

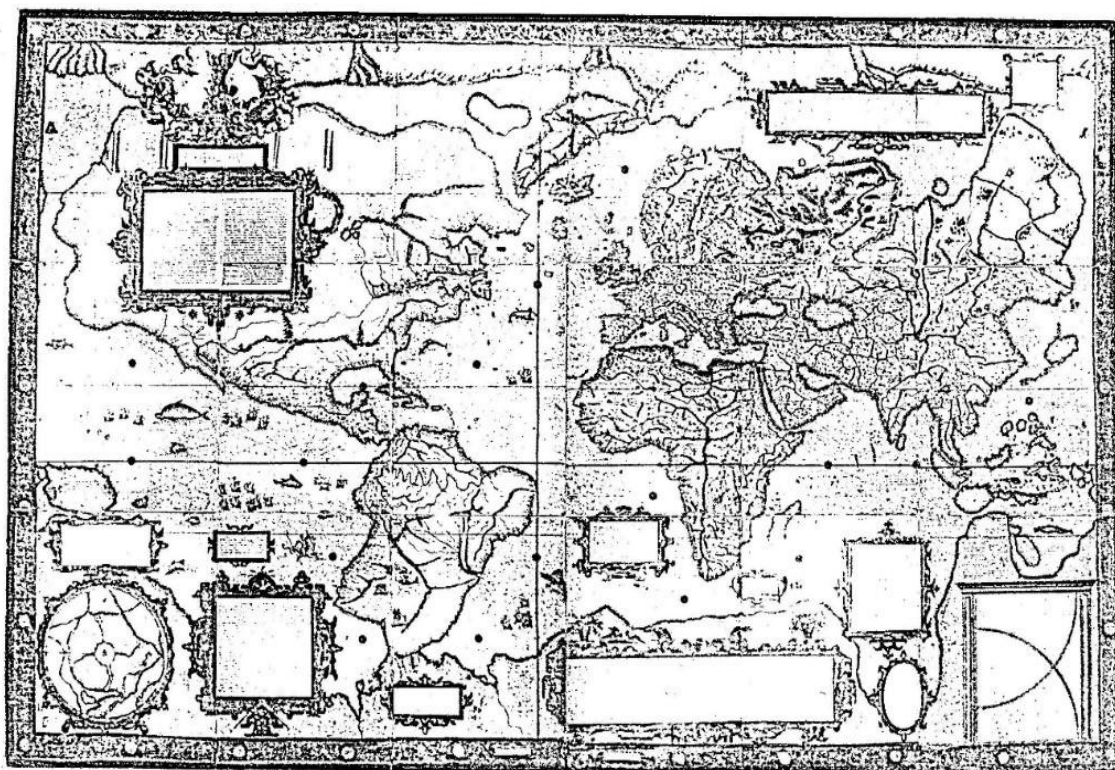


Fig. 5 - Mercator, Mapa-múndi, 1569. Mercator produz um mapa-múndi sob bases moderno-científicas para uso dos navegantes. Sua projeção baseia-se na projeção de linhas (loxódroma) que cortam os meridianos e que possibilitam ao navegante tanto orientar-se em relação a sua posição no mar quanto calcular as distâncias entre os meridianos através do grau de latitude.

O que Mercator realiza, é construir para si e para os seus uma representação do mundo que projeta sua posição eurocentrista em relação ao mesmo<sup>24</sup>. Se levarmos em consideração o contexto histórico-político de expansão territorial através da conquista no qual o mapa-múndi de Mercator surge, podemos inferir que sua imaginação sobre o mundo reflete não somente aquilo que para ele seria o centro geográfico do mesmo, como também sua concepção do que seria idealmente para si e para os seus o centro cultural e ‘civilizacional’ do mundo. A Europa passa a localizar-se no centro do olhar sobre a representação plana do mundo. E é a partir desse ponto central que se organizará toda a distribuição geográfica dos outros países e continentes, marcando e determinando, por séculos a fio, nossa percepção ocidental e colonial do planeta Terra. Desse modo, as representações Norte-Sul do planeta passaram a referir-se não somente a posições

<sup>24</sup> Conforme é de esperar-se, cada povo ou cultura tende a construir uma imagem própria do mundo, um ‘etnocentro’, a partir do qual se representa a si mesmo. Para outras representações cosmológicas-cartográficas (chinesa, turca, coreana, russa etc.) que fogem da tradição europeia, ver Bagrow (1951: 175-204).

geográficas, como também a conceitos sociológicos e políticos usados para designar os ‘estágios de desenvolvimento’ dos países. É através da imaginação cartográfica criada por Mercator que os ‘países do Norte’ passam a ser tidos como desenvolvidos - desenvolvimento este não somente material, como também científico e ‘espiritual’ (leia-se cultural). ‘Do outro lado’ ou ‘em baixo’, para ser mais específico, localizam-se os ‘países do Sul’, estes, por sua vez, associados ao subdesenvolvimento material-econômico e, claro, por ‘contiguidade lógica’, ao subdesenvolvimento cultural. O que se torna questionável nessa representação geo-estratégica-cultural do mundo é que ela fixa a representação Norte-Sul, desenvolvimento e subdesenvolvimento, de maneira incontornável, uma vez que não se espera que a imagem do mundo fixado pelo mapa de Mercator mude, ou seja, a imagem em si é fixa, uma vez que aquele que a observa não pode esperar que os países do Sul ‘subam’ geograficamente até o Norte.

A projeção de Mercator faz-nos compreender não somente as estratégias políticas e as relações de poder que surgiram no mundo moderno do Renascimento, como também seus desdobramentos epistemológicos posteriores. Além de servir de suporte para a concepção (filosófica e política) eurocêntrica do mundo moderno, é a partir da cartografia imaginativa de Mercator que passamos mais facilmente a assimilar o simbolismo Sul-(sub)desenvolvido e Norte-(sobre)desenvolvido. Aqui, a correlação entre posição geográfica, representação visual do mundo em forma plana e imagem ocidental do mesmo se entrelaça numa íntima relação entre escrita (*Schrift*), imagem (*Bild*) e número (*Zahl*) (cf. Dünne 2011)<sup>25</sup>. Entre imagem (*Bild*), escrita (*Schrift*) e sua relação geométrica no espaço (*Zahl*), temos uma ‘cumplicidade’ complementar que dá sentido e verossimilhança à ideologia, por exemplo, do desenvolvimentismo. Vemos, portanto, que a cartografia pode ser um fator gerador de produção textual, uma fonte matricial, a partir da qual o texto, a textualidade e o discurso se desenvolve (cf. Dünne 2011: 61)<sup>26</sup>. Este é

---

<sup>25</sup> Dünne (cf. 2011: 60) compreende essa interessante relação da seguinte forma: *Schrift* (escrita), refere-se propriamente ao sentido mais restrito de escrita alfabética; *Bild* (imagem), ao desenho de imagens representativas; e *Zahl* (número), à relação geométrico-matemática, que constrói a representação do diagrama.

<sup>26</sup>

Wenn von der Komplexität des Aufzeichnungssystems Karte ausgehend das Hauptaugenmerk auf schriftliche Operationen, die Texte konstituieren, gerichtet werden soll, so gilt es dabei stets den Verbund von Bild, Schrift und Zahl zu berücksichtigen: Texte sind hier zunächst einmal Teile von Karten, umgekehrt können aber auch Karten als Generatoren oder Matrices zur Textproduktion verwendet werden. Bevor dieser Leitgedanke der vorliegenden Studie näher entfaltet wird, gilt es allerdings noch einen

o caso exemplar, como demonstramos acima, do plano de Mercator e da geração de uma discursividade político-ideológica Norte-Sul. Esta percepção do ‘olhar ocidental-europeu’, que, evidentemente, não é neutra, marca a relação entre a posição geográfica e a representação visual do mundo em forma de um mapa plano. A consequência é que a imagem ‘essencializa’ e generaliza uma percepção de mundo que não necessariamente corresponde à ‘realidade’. Nesse sentido, a análise histórico-genealógica da emergência da cartografia demonstra-nos que a própria técnica de concepção dos mapas e dos espaços está intimamente entrelaçada com o momento histórico (social, político, econômico, religioso etc.) no qual surge. A cartografia renascentista é o resultado, em certa medida, de “práticas imaginativas” (cf. Dünne 2011) que dão conteúdo e forma a uma “geografia fantástica” (cf. Holanda 1959/<sup>4</sup>1985). Desse modo, muito mais do que simplesmente ou somente um mapa-múndi, o mapa de Mercator foi a matriz geradora de uma discursividade política-ideológica sobre o mundo. É sobre essa ‘matriz’ de Mercator que a imaginação política (Norte-Sul, Ocidente-Oriente, Orientalismo, Europa-ocidental; capitalismo-comunismo; desenvolvimento e subdesenvolvimento) fora durante séculos gerada. O mapa-múndi de Mercator torna-se, portanto, além de uma imagem do mundo, um produtor de textos coloniais<sup>27</sup>.

## **2.4 Do *Moderno-Mercator* ao *Pós-Narukawa*: cartografia pós-colonial**

Apesar de ser ainda hoje amplamente conhecido e utilizado, o mapa-múndi de Mercator começa a ser questionado por outras cartografias, outros saberes que buscam construir novas perspectivas. Este parece-nos ser o caso de um empreendimento recente, bem logrado, diga-se de passagem, de construir um mapa-múndi mais preciso que o de Mercator. O *AuthaGraph World Map*, concluído em 2010 pelo arquiteto japonês Hajime

---

Blick auf andere, vor allem literaturwissenschaftliche Versuche zu werfen, Karten und Texte miteinander in Beziehung zu setzen. (Dünne 2011: 61)

27

Kartographisch generiert Imaginationen sind keine inhaltsleeren Spiele einer nachkantisch gedachten ‘freien’ Imaginationstätigkeit, sondern beruhen immer bereits auf politischen Vorannahmen über bestehende Raumordnungen, die einen spezifischen historischen Möglichkeitsrahmen abstecken. Sie bringen in diesem Rahmen unter Umständen konkrete territorialisierende Handlungen hervor, die sich beispielsweise zu politischen Zwecken funktionalisieren lassen, wie die ‘Entdeckung’ Amerikas Produkt einer geo- und spezifisch kartographischen Imagination ausgehend von einer zum Welt-Bild erweiterten mittelalterlichen *oikumene*- Vorstellung ist. (Dünne 2011: 70)

Narukawa, é reconhecidamente o mais preciso (no que se refere à relação entre a proporção dos países) mapa-múndi já construído até os dias de hoje (fig. 6)<sup>28</sup>. Premiado no ano de 2016 pela instituição japonesa *Good Design Award*, passou a ser utilizado em 2011 como mapa-múndi oficial do Museu Nacional Japonês de Ciências Emergentes e Inovações e faz parte, desde 2015, dos livros didáticos do governo japonês<sup>29</sup>. O mapa de Narukawa não somente contesta o de Mercator, como também modifica nossas concepções tradicionais acerca da relação simbólico-representacional de Norte e Sul, Ocidente e Oriente. Essas deixam de ter sentido, uma vez que não correspondem mais com a imaginação moderno-colonialista. Utilizando o mapa de Narukawa, passamos a construir novas representações do mundo, no qual parte do Ocidente ‘desenvolvido’ (América do Norte) passa a ser o Oriente e o Oriente ‘subdesenvolvido’ da imaginação ocidental (Ásia e África), agora muito mais próximo da Europa, passa a ser, juntamente com os europeus, parte do Ocidente. A descentralização da percepção colonialista ocorre também na relação Norte-Sul uma vez que praticamente todo o globo, com exceção da Austrália, de algumas ilhas da Polinésia e da Antártica, passa a ser representado numa mesma ‘faixa’ de meridianos localizado mais ao norte do mapa. Some-se a isto o fato de que o mapa de Narukawa, ao aproximar a Europa da Ásia, da África, do Oriente Médio, Rússia, Balcãs, permite-nos compreender melhor as relações de troca comercial e, principalmente, cultural que ocorreram entre esses três continentes durante milhares de anos. São estas relações de troca cultural que contribuíram para a formação daquilo que podemos denominar de ‘cultura greco-romano-asiática’, que longe de ser uma cultura europeia de herança ‘puramente grega’ pode e deve ser entendida enquanto uma conjunção híbrida de culturas distintas, culturas estas que incluem, além da grega e da romana, a asiática e a africana. O que o *AuthaGraph* demonstra é que as relações culturais entre esses três continentes foram e são muita mais próximas do que, por ventura,

---

<sup>28</sup> O mapa-múndi de Narukawa respeita a proporção entre os continentes que, no caso do de Mercator, apesar de ser fiel às formas dos continentes, deforma a proporção entre os mesmos. No mapa de Mercator, a Antártica e a Groelândia, por exemplo, aparecem muito maiores do que realmente são, praticamente tão grandes quanto a África. O problema nesse tipo de representação ‘distorcida’ é que a África, por exemplo, tem de fato uma superfície 14 vezes maior que a Groelândia.

<sup>29</sup> Cf.

Narukawa: <http://narukawa-lab.jp/archives/authagraph-map/>

Good Design Award: <https://www.g-mark.org/award/describe/44527>

AuthaGraph: <http://www.authagraph.com/top/?lang=en>

Hajime Narukama TEDxSeeds: <https://www.youtube.com/watch?v=YsQtLASIDKE>

costuma-se e queira admitir, sendo o mundo cultural grego antigo apenas uma pequena parte de uma história de hibridização cultural, que passa fortemente pela região do mediterrâneo, por todo o Magrebe, pelo Oriente Médio, pelos países eslavos, pelo antigo Império Bizantino e Otomano, pela China, Índia e países árabes.

Deste modo, ao retirar o centralismo da perspectiva europeia-ocidental sobre o mundo, o *AuthaGraph* inaugura uma imaginação geográfica pós-colonial, imaginação esta que coloca os países e sua distribuição pelo mundo em novas formas relacionais político-ideológicas. O *AuthaGraph*, além de dar-nos uma noção mais exata da proporção dos continentes que, no caso da África e da Ásia, agora aparecem muito maiores, não fixa de forma imutável a imagem do mesmo. Isto porque o *AuthaGraph* foi construído através da técnica do origami em forma de 96 triângulos e que foram transformados em tetraedros<sup>30</sup> (fig. 7). Os tetraedros, por sua vez, foram recortados de modo a formar uma superfície plana e retangular. O resultado é um mapa formado por partes (uma espécie de cubo mágico) que podem ser deslocadas de um lado para o outro, sem que suas formas se deformem. O observador pode criar novos mapas-múndi através de rotações e deslocamentos das regiões tetraédricas. Uma vez que suas partes formadas por tetraedros são móveis, o centro também o é. O ‘centro’, portanto, é ‘vazio’ ou ‘não existe’, uma vez que ele pode ser ocupado por qualquer uma das 96 regiões, nas quais a representação do globo foi dividida<sup>31</sup>.

Nesse sentido, o *AuthaGraph* é uma representação pós-colonial do mundo, uma vez que o mapa pode ser (des)construído e reconstruído de acordo com a perspectiva do observador. Como podemos observar no mapa, o ‘centro’ do mesmo encontra-se vazio, projetando sobre o mundo um ‘olhar’ descentralizador e (des)construtor da visão eurocêntrica moderno-ocidental de Mercator. Esse processo de des- e reterritorialização do mundo, mais do que somente trocar um etnocentrismo por outro (no caso, um eurocentrismo por um nipocentrismo), constrói um mapa-múndi preciso e ao mesmo tempo descentralizado, produzindo dessa forma uma cartografia pós-colonial.

---

<sup>30</sup> Formas geométricas que possuem quatro faces e que permitem que se obtenha uma face plana formada por quatro triângulos.

<sup>31</sup> Para uma explicação mais aprofundada sobre o processo de construção do mapa consultar: <https://www.youtube.com/watch?v=YsQtLASIDKE>



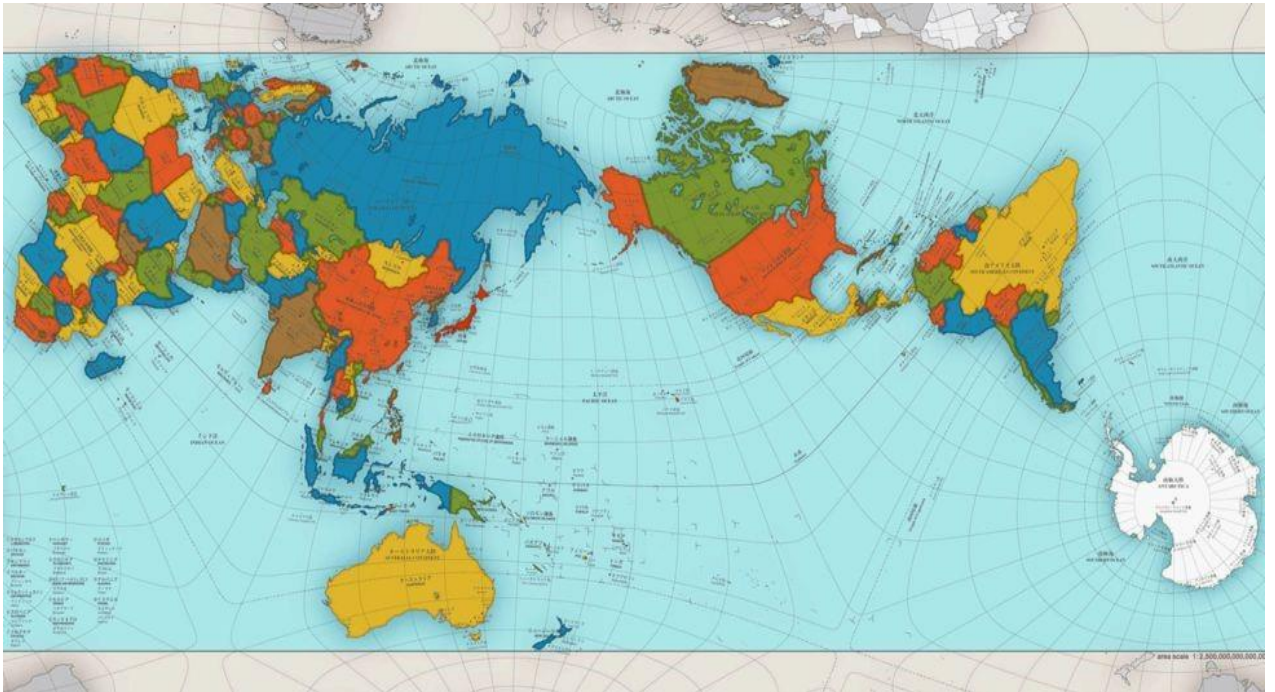


Fig. 6 – O mapa criado pelo arquiteto japonês Hajime Narukawa busca refletir com precisão as proporções entre continentes e países. © 2010 AuthaGraph Co., LTD  
Cf. <http://www.authagraph.com/top/?lang=en>

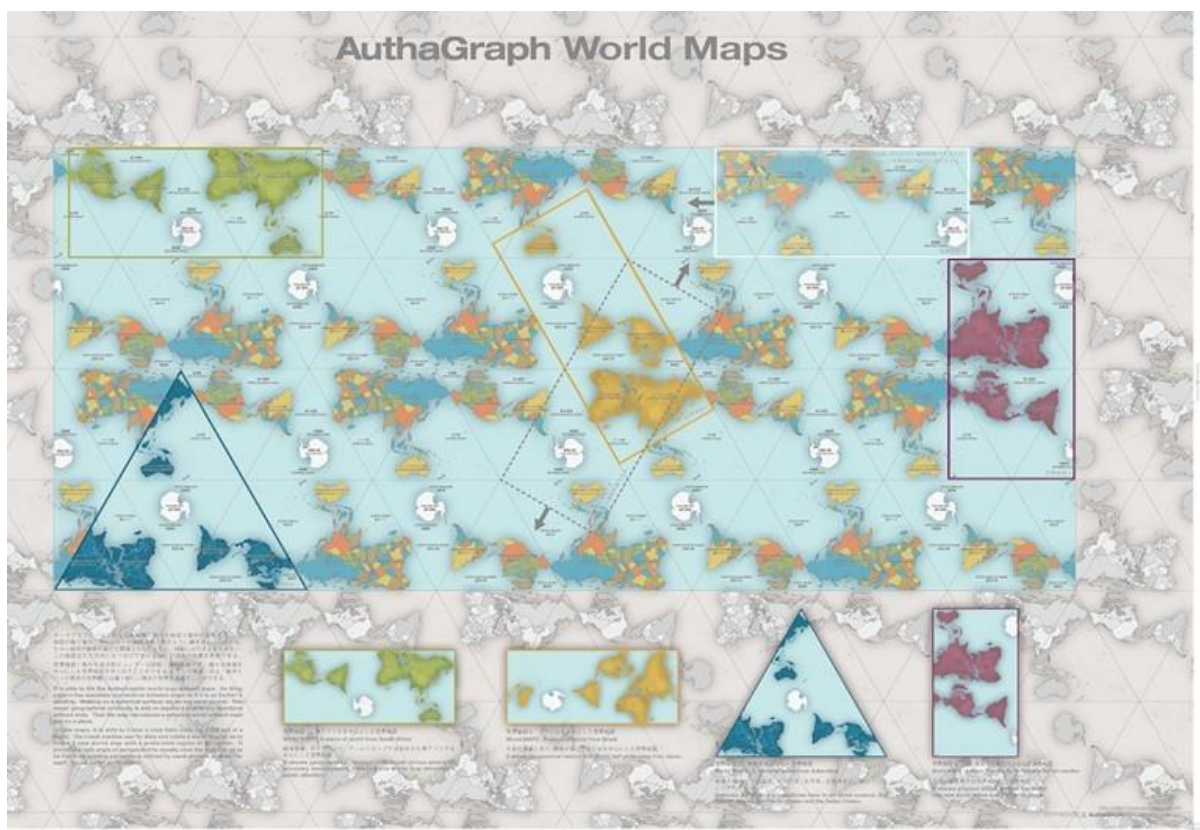


Fig. 7 – Técnica de construção do *AuthaGraph*, baseada em tetraedros feitos de origami.  
© 2010 AuthaGraph Co., LTD

## 2.5 A difusão na Europa do ‘saber colonial’ através do mercado livreiro

Um outro aspecto acerca da difusão do saber colonial no século XVI refere-se a questão editorial. A imagem e o discurso em torno do Outro e do ‘Novo Mundo’ que se translada primeiramente na *forma mentis* dos colonizadores da Europa para a América, retorna, praticamente ao mesmo tempo, para o continente europeu em forma textual. Fundamental para a difusão deste saber seria a introdução da técnica da prensa na Europa, tecnologia que fora trazida da Ásia pelos próprios navegantes europeus<sup>32</sup>.

Benedict Anderson (cf. 1983/2008: 35-83), em sua arguta análise acerca da formação das comunidades imaginadas, designa esse tipo de produção tipográfica, que ele denomina de *print-capitalism*, como uma das primeiras manifestações do espírito de mercado capitalista.

Sendo uma das primeiras formas de empreendimento capitalista, o setor editorial teve de proceder a busca incansável de mercado, como é próprio do capitalismo. Os primeiros editores estabeleceram ramificações por toda a Europa [...] E como os anos 1500-50 foram um período de excepcional prosperidade europeia, o setor editorial participou desse *boom* geral. (Anderson 1983/2008: 72)

Juntamente com o *print-capitalism* surgiu, portanto, o capitalismo editorial, o qual se ocupava com a impressão, entre outras coisas, da literatura de viagem da época. É a técnica de impressão de livros, aperfeiçoada por Gutemberg, que propiciou a rápida expansão do mercado editorial pela Europa. É graças a essa técnica que o ‘conhecimento fantástico e colonial’ poderia espalhar-se, dando forma à imagem do Brasil que, naquele momento, se configurava. É esse também o momento histórico em que o Brasilianismo ganha força, uma vez que o capitalismo editorial cunharia não somente a formação das nações europeias, como também a imagem do Outro, daquele que não deveria ou não poderia fazer parte da nação ou da comunidade imaginada.

---

<sup>32</sup> É provável que a técnica de prensa de Gutemberg tenha sido desenvolvida a partir das trocas comerciais entre o continente asiático e o europeu. A técnica de impressão através de blocos de madeira seria conhecida pelos chineses desde o século VI, sendo que os mesmos teriam desenvolvido no século XI um tipo de impressão mecânica (*bewegliche Buchstaben*) (cf. Bagrow 1951: 78). Assim como a técnica de prensa, o papel não é uma invenção europeia, mas um produto desenvolvido na China e que chegou ao continente Europeu através do mundo mouro espanhol e português (cf. Anderson 1983/2008: 78-80).

A partir desse momento, a produção da identidade nacional-europeia-moderna passaria a ser constantemente produzida em relação a uma alteridade, a um Outro, que, no caso do século XVI, toma forma na figura do ‘canibal’ americano. A reprodução do ‘conhecimento imaginado’ ganha força criando, dessa forma, a representação do ‘Novo Mundo’<sup>33</sup>.

O mundo de língua germânica teve uma importância fundamental nesse projeto de expansão e difusão do conhecimento sobre o ‘Novo Mundo’. Através de edições simples, muitas vezes publicadas em somente uma folha com ilustração (*Einblattdruck*), logrou-se produzir a imaginação quinhentista do Renascimento. As ilustrações, além de facilitarem o ‘entendimento’ daqueles que não sabiam ler, contribuía, através de suas representações, para tematizar os rituais canibais e os aspectos considerados exóticos aos olhos da cultura europeia. Como afirma Lisboa (2011: 33-34):

Os alemães não foram ativos diretamente na Conquista europeia na América, mas por estarem entre os primeiros no campo editorial, imprimindo panfletos, crônicas, relatos de viagem, mapas e volumes pictóricos, coube a eles contribuir sensivelmente para a divulgação e a circulação de informações impressas sobre o Novo Mundo. Sem dúvida, um dos tributos da invenção da prensa por Gutenberg cerca de quarenta anos antes da Conquista da América foi o desenvolvimento, ao longo do século XVI, de centros editoriais em regiões de língua alemã (Nuremberg, Frankfurt, Basileia). Nenhum outro lugar publicava mais literatura de viagem do que a Alemanha do século XVI, ao editar numerosas obras sobre o Novo Mundo, graças ao estreito contato que mantivera com os impérios conquistadores.

Apesar do país germânico nunca ter tido colônias no continente americano, sua abundante produção literária foi fundamental para a formação da imagem estereotipada do canibal brasileiro. Essa imagem serviu não somente para transmitir conhecimentos aos europeus sobre as terras encontradas, como também influenciaria *a posteriori* na própria imagem dos brasileiros sobre si mesmos.

O século XVI caracteriza-se por um grande interesse do produtivo comércio livreiro alemão por *Americana* em geral. [...] o Brasil já se tornou conhecido bem cedo aos leitores alemães. As primeiras *Brasiliana* são dois impressos em folha avulsa (*Einblattdruck*) que, pertencendo ao conjunto das primeiras *Americana* ilustradas, fundam originalmente uma tradição também iconográfica que se tornará parte constitutiva da imagem do Brasil na Alemanha. (Rainer 2011: 39)

---

<sup>33</sup> O fato de o conhecimento ser ‘imaginado’ não significa que ele não tenha importância ou não seja ‘verdadeiro’.

Da mesma forma que os textos, os ‘mapas fantásticos’ também eram difundidos na Alemanha do Renascimento em forma de folhas avulsas:

Interessant ihrem Aussehen nach und recht eigenartig erscheinen die in Holzschnitt hergestellten deutschen Weltkarten aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. Sie beziehen sich alle auf die Jahre um 1500 und wurden als einzelne Blätter verkauft. Es sind die Karten von Hanns Rüst und Hanns Sporer, die die gleiche Überschrift: ‚Das ist die mapa mundi vnd alle land vnd kungreich wie sie liegend in der ganzen welt‘ tragen [...]. Weder der eine noch der andere war Gelehrter oder Kartenzeichner, vielmehr waren sie beide Holzschnneider und Drucker. [...] Auch diese Karten lehnen sich an die mittelalterlichen Karten an mit ihren phantastischen Völkerschaften und sonstigen Abbildungen [...]. (Bagrow 1951: 60/62)

Por outro lado, ao contrário dos alemães, os portugueses não se preocuparam em publicar aquilo que produziram textualmente. Para os lusitanos, existia uma preocupação muito mais prática de conquista territorial e colonização, com a qual se deveriam ocupar. Além disso, os portugueses, por questões estratégicas, não se interessavam pela difusão de informações sobre o ‘Novo Mundo’, motivo pelo qual muito pouco do que fora produzido textualmente pelos portugueses tenha sido publicado antes do século XIX. De fato, a maioria das publicações quinhentistas dos portugueses foram editadas tardiamente, geralmente a partir de 1825. A primeira publicação, por exemplo, da carta de Pero Vaz de Caminha, informando o Rei sobre o ‘descobrimento do Brasil’, data de 1773 (cf. Schwarcz/Starling 2015: 34).

O que fica evidente, é que os colonizadores da América Portuguesa estavam muito mais preocupados em tomar medidas de contenção de informações sobre o ‘Novo Mundo’, tomando, inclusive, quando necessário, medidas de punição contra aqueles que favorecessem o acesso ao conhecimento sobre o ‘Novo Mundo’ a estrangeiros. Procurando manter em segredo de Estado aquilo que porventura pudesse despertar o interesse alheio, o Reino português não tinha motivos para divulgar seus documentos informativos, muito menos interesse em despertar a curiosidade ou a fantasia dos europeus pelo ‘Novo Mundo’. Como afirma Bagrow (1951: 98): “Die Portugiesen verzichten auf die Anbringung verschiedene Darstellungen im Innern der Länder auf ihren Seekarten, indem sie diese Darstellungen nur für einige Generalkarten beibehalten“. Segundo ainda o autor (ibid.: 98), é desse medo em perder territórios no ‘Novo Mundo’ que resultaria a proibição, sob pena de morte, que o país ibérico teria imposto sobre

aqueles que vendessem ou facilitassem a circulação de mapas para navegantes estrangeiros<sup>34</sup>.

Era evidente que existia, por parte dos portugueses, um interesse político em não divulgar informações sobre a colônia e, desse modo, evitar transtornos com outras nações que, porventura, se interessassem economicamente pelo país. Diga-se de passagem, a coroa portuguesa usara de todos os artifícios para impedir a entrada tanto de estrangeiros quanto de conhecimento no Brasil. Em relação aos estrangeiros, a postura era combatê-los militarmente sempre que necessário. Com relação ao conhecimento, sabemos que era expressamente proibida na colônia a circulação de jornais, independentemente da posição político-ideológica do mesmo. Da mesma forma, proibiu-se a construção de universidades na colônia e as escolas para educação e cristianização dos índios, criadas pelos jesuítas, eram tão mal vistas pela coroa portuguesa que os mesmos foram expulsos do país em 1759. O projeto educacional e de catequese dos jesuítas no Brasil incomodava certos setores da monarquia portuguesa:

Acreditamos que uma das atividades que mais incomodava a respeito da prática jesuítica era justamente o ensino ministrado nos colégios. Não apenas pela formação cultural, mas sobretudo pelo poder de ‘doutrinação’ que a educação possui, talvez esta fosse a principal ‘ameaça’ vista por Pombal e seus apoiadores no organograma da Companhia. [...] Tal expulsão acabou, inevitavelmente, desestruturando toda uma organização de educação e ensino que existia no Império Luso e se estendia por todas as suas colônias, inclusive brasileira. (Oliveira *et al.* s/d: 9/17)

É nesse contexto de ‘silenciamento’ da colônia por parte dos portugueses e de seu pouco ‘interesse’ por publicações de material impresso que as ilustrações e livros

---

<sup>34</sup> Dünne (2011: 61-66) sustenta uma tese relativamente diferente da de Bagrow. Segundo o autor, apesar de que, em Espanha e Portugal, a produção cartográfica para um público maior e não somente para aqueles que faziam parte da administração do Reino, fosse relativamente menor em relação aos países protestantes, não se poderia afirmar que, naqueles países, houvesse um uso restrito de mapas pelos órgãos da administração colonial.

Zwar trifft es zu, dass in Spanien und Portugal kartographisches Wissen zunächst nicht so weit im Druck verbreitet ist wie in den protestantischen Ländern des Nordens. [...] Es ist also alles in allem davon auszugehen, dass trotz einer im Verhältnis zu nordeuropäischen oder italienischen Städten signifikant geringeren eigenen Produktion von gedruckten Karten die Popularität der Kartographie im 16. Jahrhundert auch vor Spanien und Portugal nicht Halt macht und dabei nicht nur auf die politisch-operationalen Nutzungen in Kolonialverwaltungen beschränkt bleibt. (Dünne 2011: 64/65)

Creio que um meio termo entre esses dois autores seja a perspectiva mais adequada para o caso do acesso e/ou controle institucional de mapas na península ibérica durante o Renascimento.

produzidos pelos editores alemães ganhavam força para circular pela Europa. O mercado estava, desse modo, aberto aos alemães, que se interessavam, ao contrário do Estado português, cada vez mais por esse tipo de publicação devido ao seu apelo comercial.

Na cidade de Leipzig, por exemplo, importante centro de comércio, feiras, e de edição de livros desde o fim da Idade Média, publicou-se entre os anos de 1747 e 1749 a *Allgemeine Historie der Reisen* (História Geral das Viagens) em cinco volumes<sup>35</sup>. Trata-se de uma das primeiras compilações de relatos de viagem escritos em alemão (cf. Lisboa 1997: 37). Era usual a publicação desses relatos de viagem juntamente com um aparato visual (ilustrações, gravuras, mapas, brasões de regiões e famílias importantes), que servia de apoio ao texto escrito. Essa iconografia do período colonial era, muitas vezes, tão importante quanto os próprios textos que a acompanhavam e contribuía poderosamente para a difusão da imagem do ‘canibal’. As xilogravuras, por exemplo, presentes já nas primeiras edições do livro de Hans Staden, são ainda hoje bastante conhecidas pelo público em geral (fig. 8). Elas representam, em grande parte, estereótipos fáceis de reproduzir, além, claro, dos rituais antropofágicos realizados pelos índios de origem Tupi. É em torno dessas imagens que o imaginário canibal se prolifera<sup>36</sup>.

Um dos editores mais bem-sucedidos dessa época foi Theodor de Bry. De Bry, apesar de nunca ter estado no continente americano, dedicou boa parte de sua vida a publicar compilações de relatos de viagens, dentre elas a de Staden e Jean de Léry. Sua contribuição para a difusão da imagem do canibal e do exótico na Europa do século XVI

---

<sup>35</sup> O título completo da compilação é: *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande oder Sammlung aller Reisebeschreibungen, welche bis itzo in verschiedenen Sprachen von allen Völkern herausgegeben worden, und einen vollständigen Begriff von der neuern Erdbeschreibung und Geschichte machen*; o original está disponível para consulta na Biblioteca Nacional da Alemanha na cidade de Leipzig. Sobre as publicações de autores alemães que escreveram relatos de viagem sobre o Brasil entre o final do século XVIII e a primeira metade do XIX, pode-se também consultar o livro de Rescher (1979) e Lisboa (2011).

<sup>36</sup> Sobre o conceito de imaginário, compreendo três elementos distintos e, ao mesmo tempo, complementares, a saber: a) o imaginário enquanto constituinte do ato de construção da identidade; b) como a forma reveladora do ‘espírito de uma época’ (*Geisteseinstellung einer Zeit*); e c) como papel importante no ato de escrever a história (*Geschichteschreibung*). Segundo Patlagean (1990: 274):

Der Begriff des Imaginären ist komplex und diffizil. Unter ihm versammeln wir diejenigen Vorstellungen, welche die Grenze zwischen unserer Erfahrung und den aus ihren ableitbaren Folgerungen überschreiten. Das bedeutet, dass jede Kultur, jede Gesellschaft, ja, jeder Sektor einer differenzierten Gesellschaft ihr Imaginäres besitzt. Anders ausgedrückt: Die Grenze zwischen dem Realen und dem Imaginären ist fließend, während das Terrain, auf dem das Imaginäre sich bewegt, stets überall dasselbe bleibt.

foi importantíssima. Após sua morte, sua família (filhos e genros) continuou com o projeto iniciado por ele. Suas publicações sobre o ‘Novo Mundo’, conhecidas amplamente na Europa, foram intituladas de *Americae* (cf. De Bry 1590/1970; 1593) e constituíam uma bricolagem, um *passé-partout* do material que o editor possuía em mãos, de forma que o interesse financeiro com o sucesso de vendas das obras se sobrepunha à preocupação com a realidade dos fatos narrados. Em uma de suas edições das *Americae* (cf. De Bry 1590/1970), podemos encontrar a imagem de um elefante, denotando que a América seria um continente no qual também se poderiam encontrar esse tipo de animal. Como afirma Ziebell-Wendt (1993: 70):

De Bry usa várias vezes a mesma imagem. Os mesmos frontispícios são usados com enunciados diferentes, séries inteiras de imagens se integram dentro de contextos que não tem nenhuma relação entre eles, além daqueles que os une como parte de um mesmo conjunto. Emprega, por exemplo, o mesmo frontispício para Staden e Léry.

De Bry publicava não somente em alemão, como também em inglês e latim, o que possibilitava uma maior difusão e conhecimento de suas obras, além de emprestar um caráter científico às mesmas pelo fato de poderem ser lidas no idioma erudito da época.

As edições de De Bry faziam com que a história das Índias Orientais se ‘misturasse’ com a da América, como se tudo fizera parte de um mesmo todo, dando ensejo para a construção de um mundo imaginado (*eine Bilderwelt*) para fora das fronteiras da Europa. O resultado é que a iconografia e os textos usados por De Bry e outros editores europeus produziram e reproduziram um arquivo de imagens, uma memória coletiva que se faz presente até os dias atuais:

Einige dieser alten Mythen, wie der vom Land der Amazonas oder auch den kopflosen Menschen, den Azephalen, denen sich bald neue Legenden hinzugesellten, unter denen die vom ungeheuren Reichtum des *El Dorado* in fast allen Eroberungsunternehmungen der Spanier eine maßgebliche Rolle spielte, sollten sich bis ins späte 18. Jahrhundert forterhalten. In manchen Bezeichnungen der modernen Geographie leben sie sogar noch heute fort. (Kohl 1982: 15)

É, portanto, através das publicações dos relatos dos viajantes, dos diários dos navegantes, dentre os quais Colombo, Caminha e Staden fazem parte, que sobreviveu e reproduziu-se a imaginação concretizada dos mapas antigos, dos velhos livros empoeirados, das gravuras e das ilustrações. É exatamente sobre essa relação entre o



tempo, o olhar do viajante e aquilo que somos ou viemos a ser que o grande poeta português Fernando Pessoa (1933/2016: 356) escreve:

E o esplendor dos mapas, caminho abstrato para a imaginação concreta,  
Letras e riscos irregulares abrindo para a maravilha.  
O que de sonho jaz nas encadernações vetustas,  
Nas assinaturas complicadas (ou tão simples e esguias) dos velhos livros.  
Tinta remota e desbotada aqui presente para além da morte,  
O que de negado à nossa vida quotidiana vem nas ilustrações,  
O que certas gravuras de anúncios sem querer anunciam.  
Tudo quando sugere, ou exprime o que não exprime.  
Tudo o que diz o que não diz,  
E a alma sonha, diferente e distraída.  
Ó enigma visível do tempo, o nada vivo em que estamos!

São peças de um tabuleiro de quebra-cabeça, que nos servem para reconstruir o momento do ‘descobrimento’ e que agora fazem parte de uma biblioteca sobre o Brasilianismo. A função dessa construção quinhentista no interior do discurso colonialista fora criar uma alteridade que fosse em direção tanto ao maravilhoso quanto ao terror e ao bárbaro. Após serem colecionadas, arquivadas e catalogadas, abasteceram a biblioteca de eruditos e filósofos das mais diversas estirpes.





Fig. 8 – Theodor de Bry, *Americae*, 1590. Cena de canibalismo observada por Hans Staden ao fundo.

## 2.6 Hans Staden e a difusão do ‘conhecimento’ sobre o canibalismo americano na Europa

Dentre as inúmeras edições e compilações de livros produzidas no período colonial, o de Hans Staden, *Zwei Reise nach Brasilien* (cf. 1557/2007), foi, sem dúvida, um dos mais conhecidos não somente na Alemanha, como também em boa parte da Europa. A primeira edição, publicada na cidade de Marburg, data de 1557 e constitui um dos primeiros escritos sobre os rituais antropofágicos dos Tupinambás. Sobre a fama do livro de Staden, afirma Schiffner (2008: 3): “Der erste ausführliche Reisebericht über Brasilien wurde sofort nach seinem Erscheinen zu einem erfolgreichen Buch. In vielen Auflagen erschienen, prägte es das Brasilienbild in Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert”<sup>37</sup>. O livro teve inúmeras edições, que, devido ao seu interesse pelo público em geral, fora traduzido e publicado em diversos idiomas e dialetos.

A primeira edição de 1557 do livro de Staden foi publicada em Marburg e em Frankfurt. Em 1561, publicou-se a obra em baixo alemão (*niederdeutsch*), seguida de outras edições em 1567, 1613 e 1624; seguiram-se outras edições em alemão clássico (*hochdeutsch*) nos anos de 1593, 1605, 1631 e 1664. Posteriormente, publicou-se em 1859 em Stuttgart, 1871 em Hamburg e em 1920 e 1929 em Leipzig (cf. Schiffner 2007). Além disso, nos anos de 1605, 1630, 1634 e 1655 a obra de Staden fora publicada em latim. Em 1558, 1563, 1595, 1630, 1640 teve edições em flamengo e, em holandês, nos anos de 1625, 1630, 1640, 1655, 1679, 1683, 1685, 1686, 1706, 1736 e 1727. Neste caso, diga-se de passagem, que uma possível explicação para as inúmeras edições em holandês deve-se à tentativa de ocupação do norte do Brasil por parte dos holandeses a partir de 1624. As investidas na tentativa de ocupar essa região seguramente aumentou o interesse pelo conhecimento da *terra brasilis*. Continuando com as publicações deste ‘best-seller’

---

<sup>37</sup> Dez anos depois, em 1567, também seria publicada na cidade de Frankfurt am Main a *Wahrhaftige und liebliche Beschreibung* do aventureiro alemão Ulrich Schmidel (cf. 1567/1889), outro importante navegante do período, que deixara um relato sobre suas viagens pela América portuguesa.

do período colonial temos em 1837 uma edição do livro em francês, seguida de publicações em inglês nos anos de 1874 e 1928, em Londres, e em 1929, em Nova York.

Enquanto todas essas edições circulavam pela Europa e América do Norte, no Brasil, a primeira publicação em português da obra de Staden ocorreria somente em 1837 a partir de uma tradução da edição francesa<sup>38</sup>. Uma outra publicação ocorrera no ano de 1892 na revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Ambas as publicações, provavelmente, estavam restritas a um pequeno grupo de ‘iniciados’ que teriam tido acesso a elas.

De fato, é somente em 1900 que se edita em São Paulo a obra completa, comentada e traduzida diretamente do alemão. É essa a edição que teve maior circulação e trouxe ao pequeno círculo de intelectuais brasileiros o conhecimento da obra de Staden. Em 1925, Monteiro Lobato edita novamente a obra de Staden e, dois anos depois, publica uma versão para crianças com desenhos e personagens do folclore brasileiro (cf. Lobato 1927/<sup>11</sup>1960). Posteriormente nos anos de 1930 e 1942, a Sociedade Hans Staden de São Paulo edita novamente a obra do viajante alemão, desta feita, organizada por Carlos Fouquet<sup>39</sup>.

No mesmo ano de publicação do livro de Staden em Marburg e Frankfurt, publicaram-se, também em Paris, as crônicas do frade católico André Thevet (1516 – 1592). Seu livro *Singularitez de la France Antarctique*<sup>40</sup> é o primeiro a ser publicado sobre o Brasil em francês, assim como o livro de Staden é o primeiro a ser publicado em alemão sobre o Brasil, ou América Portuguesa, termo historicamente mais apropriado para referir-se a essa região no século XVI até antes da independência. Assim como o de Staden, o livro do franciscano francês reproduz (negativamente) os costumes dos tupinambás, entre eles, o canibalismo, contendo inúmeras xilogravuras que ilustravam as referências à inferioridade e ao paganismo dos povos americanos. É interessante notar

---

<sup>38</sup> A tradução do francês foi feita pelo crítico literário brasileiro Tristão de Alencar com notas e epílogo de Theodoro Sampaio (cf. Lestringant 2008: 166).

<sup>39</sup> Para uma descrição comentada das inúmeras traduções, consultar o prefácio do livro de Staden (1557/1942).

<sup>40</sup> A denominação *França Antártica* do livro de Thevet refere-se à expedição que franceses, sob o comando de Durand de Villegagnon, fizeram ao Rio de Janeiro entre os anos de 1555 e 1560 com a intenção de colonizar a região.

que os estudos mais recentes sobre a obra desses dois ‘autores’ demonstram que ambos não dominavam muito bem a escrita e é bastante provável que suas histórias, apesar de serem publicadas sob o nome desses navegantes, tenham sido, de fato, escritas por terceiros. Lestringant (2008: 55, grifo meu) afirma neste sentido que:

[...] *Staden et Thevet, ont dû faire aider par de plus savants qu’eux pour la mise au propre de leur relation de voyage*: Johannes Dryander, professeur d’anatomie et de mathématiques à l’université de Marburg, a mis en ordre l’ouvrage de Staden, comme il l’explique dans son Vorwort ou avant-propos; le bachelier en médecine et helléniste Mathruin Héret, traducteur de Platon et d’Alexandre d’Aphrodise, a rédigé pour Thevet *Les Singularitez de la France Antarctique*, en introduisant, de chapitre en chapitre, le parallèle entre le moeurs antiques et les moeurs des Tupinamba du Brésil, puis des Iroquoiens du Canada.<sup>41</sup>

Com efeito, é presumível afirmar que Hans Staden nem sequer soubesse escrever. Como ‘homem do povo’, mais afeito a trabalhos braçais que intelectuais, supõe-se que o livro tenha sido integralmente escrito pelo seu amigo e professor da Universidade de Marburg Johannes Dryander (cf. Harbsmeier 2008). Sabemos que é o professor Dryander quem escreve e assina o prefácio da obra e talvez o próprio livro partindo dos relatos de Hans Staden<sup>42</sup>.

Através de uma análise filológica de certas passagens do texto de Staden, Harbsmeier (cf. 2008) evidencia que certas expressões linguísticas e construções de frases contidas no livro seriam próprias de um acadêmico, sendo muito improvável que um aventureiro como Staden no século XVI soubesse escrever dessa maneira:

Hans Staden hat also, darüber sollte mittlerweile kein Zweifel mehr herrschen, seinen Bericht nicht alleine geschrieben. Aus Dryanders Vorrede geht hervor, dass er, Dryander also, von Staden darum gebeten worden sei, „das ich doch zuvor / seine Arbeyt und Schrifft dieser Historien ubersehen / Corrigiren / und wo es nöten ist / verbessern / wölle (Vorrede

---

<sup>41</sup> Não é muito diferente, nesse sentido, o caso do livro *Il Millione* ou *Le Divisament dou Monde* atribuído a Marco Polo. Pressupõe-se, hoje em dia, que o livro teria sido escrito por Rustichello da Pisa, durante uma passagem de Marco Polo pela prisão. Posteriormente, o nome de Rustichello cai em esquecimento e a autoria do livro passa a ser atribuída integralmente a Marco Polo (cf. Münkler 1998/<sup>2</sup>2015).

<sup>42</sup> Após sua volta à Alemanha, pouco se sabe sobre a vida de Staden. Supõe-se que tenha vivido na cidade de Wolfhagen. Além do conhecido livro sobre suas viagens ao Brasil, existem ainda duas cartas assinadas por Staden. No entanto, nenhuma das duas cartas foram escritas de próprio punho, sendo que ele somente as assinou (cf. Schiffner 2007: 35).

1). Aber auch schon bevor Staden sich nach Heimkehr an die Arbeit machte, scheint Johannes Dryander in Sachen Staden mehr getan zu haben als nur ein fertiges Manuskript durchzusehen, zu korrigieren und zu verbessern. Dryander verweist in seiner Widmung des Buches an Phillip von Hessen auch darauf, dass Staden ja schon früher von seiner Gnaden unter dem Beisein von Dryander und vielen anderen ‚examiniert / und von allen Stücken seiner Schiffart und Gefencknis grüntlich ausgefragt und erforst‘ worden sei, und dass er, Dryander also, davon vilmals Euer Gnaden sampt andern Herrn underthenig angezeygt und erzelet habe‘ (Vorrede 10). (Harbsmeier 2008: 137-138)

Apesar das dúvidas com relação à autoria do livro, as inúmeras edições e traduções do mesmo transformaram-no em ‘referência’ para a construção do ‘imaginário canibal’ no período colonial. Esse imaginário, construído ao longo do tempo, contribuiu para a construção de uma imagem negativa dos habitantes do continente americano (cf. Kohl 1981; 1982; Gewecke 1986; Todorov 1982). Especialmente a edição publicada em alemão e latim em 1592 por Theodor de Bry promoveria Staden, juntamente com os franceses André Thevet e Jean de Léry<sup>43</sup>, ao status de autores cânones em assuntos relacionados ao ‘Novo Mundo’ e à antropofagia. Com isso, o interesse pelo continente americano cresce de modo que uma considerável parte da produção em língua alemã se dedicava ao tema do ‘Novo Mundo’:

No século XVI, a produção de livros aumentou consideravelmente. Estima-se que o total de publicações na Europa nesse século varie de 140.000 a 150.000. Dentre essas, 90.000 foram publicadas nas regiões de língua alemã. Mais ou menos 4.300 delas, as ‘Americana’, informam sobre o Novo Mundo. (Schiffner 2007: 59)

Esse vigor editorial sobre a América e a literatura de viagem a ela relacionada continuaria nos séculos subsequentes. Segundo Domschke (2011), o livro de Staden não fora o único a ser publicado sobre o Brasil entre os séculos XVI e XIX na Alemanha. Nesta mesma época, entre 1505 e 1509, já eram conhecidas pelo público alemão as cartas supostamente escritas pelo navegador florentino Américo Vespúcio. Algumas delas tinham como tema os povos indígenas do ‘Novo Mundo’. No entanto, muitas dessas publicações eram falsas, uma vez que editores forjavam documentos e publicavam sob o nome de algum navegante conhecido da época com o intuito de dar credibilidade às suas publicações e aumentar o interesse pelas mesmas. No âmbito epistolar, as cartas

---

<sup>43</sup> O protestante francês Jean de Léry (1534–1613; cf. 1578/1975) publicou, em 1578, o livro *Historie d’un Voyage faict en la terre du Bresil*. Léry também havia estado, em 1556, juntamente com André Thevet, na missão francesa no Rio de Janeiro. Após desavenças com o chefe da missão, Léry se refugia nas aldeias indígenas, vivendo durante alguns meses entre eles.

atribuídas a Vespúcio eram muita mais conhecidas pelo público em geral do que a Carta de Caminha, a qual tivera a primeira edição somente em 1773. Provavelmente mais conhecido nessa época que Colombo, Vespúcio e suas cartas contribuíram significativamente para a difusão do ‘conhecimento’ sobre o Brasil e seus habitantes. O cartógrafo alemão Martin Waldseemüller tinha conhecimento e admiração pelas cartas de Américo Vespúcio, de modo que Waldseemüller desenha um mapa-múndi em 1507 e atribui ao novo continente o nome de América em homenagem ao navegador de origem italiana (fig. 9). Foi o primeiro mapa-múndi no qual o continente aparece designado com o nome pelo qual hoje em dia ele é conhecido.

Como vemos, ainda que a Alemanha não tenha participado diretamente da empresa de colonização da América, as publicações em língua alemã contribuíram e muito para a produção de todo um aparato intelectual de informação e conhecimento que dera ensejo à construção da imagem do canibal na Europa.

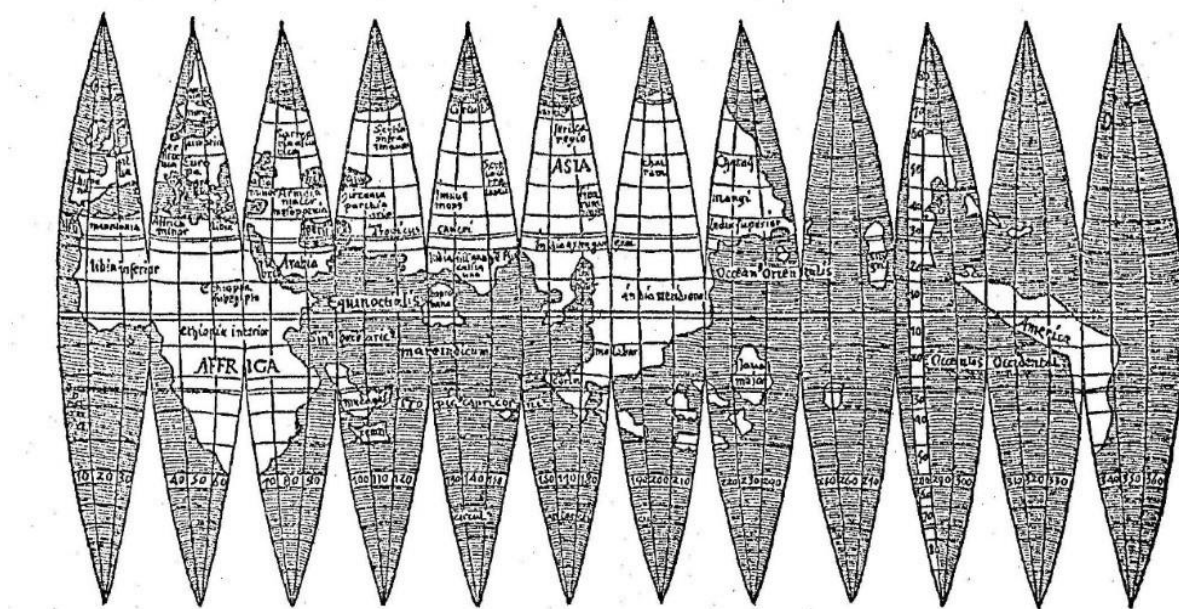


Fig. 9 - Waldseemüller, Mapa-Múndi, 1507. Waldseemüller produziu, no ano de 1507, dois mapas-múndi. O que vemos acima segue, apesar dos descobrimentos realizados pelos portugueses, o padrão ptolomaico. No lado direito, podemos encontrar, pela primeira vez, a designação América em homenagem a Américo Vespúcio.

## 2.7 Do Brasil na Alemanha, a Alemanha no Brasil: Fouquet e a herança do discurso brasilianista através da Sociedade Hans Staden

O discurso brasilianista, ou seja, a produção de material e conhecimento sobre um objeto denominado Brasil, pode ser identificado em diferentes momentos enquanto um discurso essencialmente eurocêntrico. A partir do século XIX até meados do XX, são os próprios intelectuais brasileiros, e não mais somente europeus, que se apropriam do discurso brasilianista para dar-lhe continuidade. Muitos dos representantes do discurso brasilianista são imigrantes europeus, que através de instituições, lograram continuar a verborragia em torno de velhos temas.

Carlos Fouquet, filho de imigrantes alemães, nascido em 1897 na cidade de Blumenau, é um modelo exemplar da continuação do discurso brasilianista. Fouquet, após realizar seus estudos na Alemanha, retorna ao Brasil em 1926 e torna-se professor de alemão e história na fundação Martius-Staden. A fundação, localizada na cidade de São Paulo, era composta por uma escola alemã e uma biblioteca<sup>44</sup>. A partir de 1929, Fouquet torna-se vice-diretor da instituição e arquivista da biblioteca, que coleciona documentos relacionados à imigração alemã no Brasil, além de publicações sobre a relação Brasil-Alemanha. A partir de então, Fouquet dedicar-se-ia por longos trinta anos (até 1968) ao trabalho de arquivista e administrador da fundação Martius-Staden. Fouquet também seria responsável pela edição de estudos e de documentos referentes às relações Brasil-Alemanha. Um desses estudos, publicado na forma de artigo, fora escrito por Fouquet em 1943 e é bastante interessante para as questões aqui analisadas, uma vez que ele problematiza um relato histórico presente em dois autores, a saber: no livro do alemão Hans Staden (cf. 1557/1942) e no livro do historiador brasileiro Vicente do Salvador (cf. 1889/1918). O artigo de Fouquet (cf. 1943) denomina-se *O cêrco de Igaraçu 1549: determinação de uma data histórica e um subsídio para a formação de lendas* e tematiza, basicamente, as controvérsias em torno de uma batalha ocorrida entre índios e portugueses no século XVI. O objetivo do artigo de Fouquet é apresentar os fatos descritos por ambos os autores em torno da batalha do Igaraçu e, posteriormente, realizar uma análise crítica dos mesmos no intuito de determinar a ‘verdade histórica’ dos dois

---

<sup>44</sup> A *Deutsche Schule* já existia desde 1878 na cidade de São Paulo. A partir de 1938, torna-se *Colégio Brasileiro-Alemão* e, posteriormente em 1942 até os dias atuais, *Colégio Visconde de Porto Seguro*. Para mais informações acerca desta instituição e sobre o trabalho de Fouquet, ver: <http://www.martiusstaden.org.br/>

diferentes relatos sobre o mesmo acontecimento histórico. O interessante é analisar a argumentação de Fouquet em relação à verossimilhança dos fatos narrados. Sua argumentação serve não somente para justificar os atos bárbaros da ‘civilização’, como também para dar ‘razão’ ao colonizador e, de certa forma, dar continuidade ao discurso em torno do brasilianismo.

O núcleo central da ação é uma suposta batalha ocorrida entre uma tribo indígena e portugueses no ano de 1549. Denominada de *Cerco de Igaracu*, devido ao nome do povoado português onde ela ocorrera, aproximadamente na região da atual cidade do Recife, a batalha encontra-se relatada com evidentes discrepâncias entre o livro de Staden e o do franciscano. Frei Vicente do Salvador (1564 – c. 1638) é considerado o primeiro historiador brasileiro e apresenta o relato da batalha em sua *História do Brasil 1500 – 1627* (cf. Salvador 1889/1918)<sup>45</sup>, enquanto Staden a havia também relatado em seu famoso livro sobre sua estadia entre os índios (cf. Staden 1557/1942). Ao lermos os relatos o que se pode constatar é que ambos possuem divergências entre si, o que por si só não é de admirar, uma vez que constituem uma reconstrução *a posteriori* da batalha ocorrida em 1549.

Temos, então, dois relatos sobre o mesmo episódio. O de Staden afirma que a luta entre portugueses e indígenas rebeldes fora difícil, mas que, apesar dos indígenas terem cercado o povoado em que se encontravam os portugueses, nenhum cristão havia sido morto na luta. “Os selvagens tinham alguns mortos para lamentar, mas nós, cristãos, não tínhamos nenhum” (Staden 1557/2000: 27). Segundo ainda Staden, o cerco havia durado quase um mês, sem que houvesse sequer uma baixa no lado dos cristãos.

Do outro lado, não obstante, o mesmo episódio é narrado por Vicente do Salvador, mas com significativas diferenças. De acordo com Salvador, é de se supor que, ao contrário do que relatou Staden, alguns dos cristãos tenham morrido na batalha contra os indígenas:

[...] e assim se ajuntaram infinitos [índios] e puseram em cerca a villa, dando-lhe muitos assaltos e matando alguns moradores, e entre eles o capitão Affonso Gonçalvez de uma frechada que lhe deram por um olho e lhe penetrou até os miolos. *O qual os da Villa recolheram e enterraram com tanto segredo que o não souberam os inimigos em dous annos que durou o cerco [...]*. (Salvador apud Fouquet 1943: 10-11, grifo meu)

---

<sup>45</sup> O livro de Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil*, foi concluído em 1627 e publicado somente em 1889.

Aqui encontramos duas discrepâncias notáveis. Uma se refere ao número de cristãos mortos na batalha, a outra refere-se à duração da mesma. A perspectiva dos autores parece divergir em proporção ao *lugar* que ambos ocupam ao descrever o acontecimento histórico. Se para Vicente do Salvador, ‘o primeiro historiador brasileiro’, seria possível aceitar o fato de que europeus também tenham sido mortos por indígenas durante batalhas travadas, para o viajante europeu Staden, a morte de cristãos por indígenas, ‘gente inferior’, não parece ser aceitável. Parece que, para Staden, a morte de cristãos somente pode ser possível entre iguais. Será que no imaginário de Staden um europeu não poderia ser morto por um indígena devido à sua inferioridade? E, inversamente, um europeu poderia ser morto somente por outro europeu, devido a uma suposta igualdade de forças?

[...] demos com uma nau francesa, que estava justamente fazendo um carregamento de pau-brasil. Atacamos, na esperança de tomá-los de assalto, mas os franceses arrebentaram o mastro principal com um tiro de canhão e escaparam. Com isso, alguns de nossos marujos morreram e outros ficaram feridos. (Staden 2000: 29)

Caberia, portanto, na imaginação de Staden e de seus contemporâneos aos indígenas somente o ato de devorar? Como afirma Ziebell-Wendt (1993: 45):

Através de tal perspectiva pode-se explicar a importância, o poder de persuasão que a imagem passa a ter e a fixação de certos elementos que em consequência se firmam com estereótipos e que vão servir de padrão a todas as observações posteriores. As expectativas que passam a motivar a viagem não permitem mais uma percepção objetiva da realidade.

O relato de Staden, se comparado com o de Vicente do Salvador, possui uma certa estratégia discursiva que não encontramos em Salvador, mas que se assemelha a de Cortez durante a invasão do atual território mexicano. Após as batalhas travadas com os índios, Cortez tinha por hábito enterrar os cavalos mortos para que os indígenas não percebessem que os haviam matado e, portanto, pensassem que eram seres divinos (cf. Todorov 1982/<sup>4</sup>2010: 161). Segundo Todorov, tratava-se de não mostrar ao inimigo a própria fragilidade. Por isso, os corpos eram enterrados o mais rapidamente possível e sempre sorrateiramente. O segundo motivo de Staden pode ser explicado pela forma como o alemão considerava a alteridade com a qual se contrapunha. Em sua ‘ordem do mundo’, seus companheiros somente poderiam ser mortos em combate pelos seus iguais franceses.



Além dessas, existem muitas outras discrepâncias entre os relatos dos dois autores, que poderiam ser apontadas, mas o mais interessante é notar de que forma Fouquet, em seu artigo, resolve a questão das disparidades entre os mesmos. Para Fouquet, a questão pode ser resolvida da seguinte maneira:

O viandante artilheiro de Homberg [...] escreveu seu livro unicamente para render graças a Deus [...] em cada página de seu livro *ele denuncia sobriedade, objetividade, bom senso e boa memória*. Nota-se, ademais, sua *preocupação quasi que excessiva em não se desviar da verdade*. Seus dados sobre Iguaraçu merecem, portanto, absoluto crédito [...]. (Fouquet 1943: 23, grifo meu)

Enquanto que em relação ao relato de Salvador, Fouquet afirma:

Bem diferente se nos apresentam as cousas em relação a Frei Vicente. [...] Frei Vicente *revela sua inclinação pela ficção e uma pronunciada veia poética, e assim se fundem, em suas mãos, a verdade e a ficção*. (Ibid.: 1943: 24, grifo meu)

Como vemos Fouquet, logra reproduzir séculos depois a perspectiva de Staden. Se, de um lado, está a verdade do colonizador, de outro, encontra-se a ficção inocente, literária, poética e imaginada de um escritor do Brasil colonial. A conclusão à qual chega Fouquet é reveladora de sua visão de mundo:

*O que o historiador de época posterior afirma, em flagrante contradição com o participante das lutas, deve ser julgado como ficção, como lenda* [...] Cada uma das narrativas possui seu valor próprio; *a de Staden cabe apenas o valor histórico; à de Frei Vicente, além do histórico também a de obra poética*. Os autores movimentam-se em dous planos diferentes, em dous mundos de valores distintos, os quais não se tocam reciprocamente e que encontram, cada qual, em si próprio o direito de existência. (Ibid.: 1943: 24 – 25, grifo meu)

A explicação de Fouquet é notória por escancarar não somente seus preconceitos eurocêntricos, como também por insistentemente querer fazer parte de uma certa genealogia discursiva-erudita, que ele, inclusive, ajudava a organizar enquanto arquivista do instituto alemão no Brasil. Ao fazer um balanço que se pretenda ‘neutro’ e ‘objetivo’ sobre as disparidades entre os dois relatos, Fouquet atribui ‘crédito irrestrito’ à obra de Staden. Nesse sentido, o opúsculo de Fouquet, ao resgatar o relato de Staden, é somente mais uma dessas ‘peças’ que contribuíram para a continuidade da biblioteca brasilianista, da qual, Staden, fora um dos precursores. Ao duvidar de Salvador em favor de Staden, Fouquet não somente afirma ser a história do alemão mais ‘verdadeira e confiável’, como

também tira o crédito do relato de Salvador, colocando-o no lugar dos ‘literatos de imaginação fecunda’. O gesto de Fouquet é exemplar no sentido de demonstrar de que maneira certas estruturas discursivas sobrevivem graças a uma biblioteca erudita da qual se faz parte. Assim como Staden, que considerava somente a guerra entre europeus como verdadeiramente mortífera, para Fouquet, a verdade mais ‘verdadeira’ e menos literária, era e poderia ser somente um atributo europeu.

## **2.8 Três visões europeias do canibal e uma brasileira**

Como vimos, existem três grandes versões europeias da figura do canibal no século XVI. Essas versões são semelhantes entre si naquilo que se refere ao seu modo de apresentar e representar o canibalismo e a alteridade nele implícita. A primeira é a de Hans Staden e do editor de livros Theodor de Bry, o qual utiliza diversos textos para construir compilações ‘vendáveis’. Depois, temos a versão francesa de André Thevet, o qual publicara em Paris no mesmo ano que Staden na Alemanha. Também temos a versão de Jean de Léry, obra que veio a público apenas alguns anos depois da de Staden e Thevet. A versão portuguesa do ‘Novo Mundo’ poderia também aqui ser incluída. Refere-se à carta escrita por Caminha ao Rei D. Manuel. Essas três versões da ‘alteridade canibal’ (portuguesa, francesa e alemã) assemelham-se em sua estrutura narrativa e de representação dos habitantes do continente americano. Além da evidente visão religiosa presente em todos os textos, percebe-se em todos eles a preocupação com a necessidade de evangelizar e cristianizar os habitantes encontrados além-mar, vistos como selvagens.

A essas três versões da ‘alteridade canibal’ sobrepõe-se uma outra, uma quarta, que, como veremos, destaca-se por ser a ‘versão tupiniquim’ ou brasileira dos fatos. É com esta versão da história que nos ocuparemos logo em seguida.

### **2.8.1 O texto e o (re)contexto: a (des)construção da imagem do canibal na obra de Monteiro Lobato**

Monteiro Lobato (1882 – 1948) foi um dos grandes responsáveis pela recepção crítica do livro de Staden no Brasil. O escritor, tradutor, político e editor publicara, em 1925, através de sua própria editora, fundada também no mesmo ano, a primeira parte da *Warhaftige Historia* de Hans Staden sob o título de *Meu cativo entre os selvagens*. Para Lobato, essa era uma forma de resgatar os primórdios discursivos sobre o Brasil, dando às suas

edições um caráter ‘nacional-educativo’. A edição do livro de Staden fora uma das primeiras publicações de sua editora, contando com 3000 exemplares, soma considerável para os padrões da época. Lobato pretendia, dessa forma, contribuir com o conhecimento do passado colonial.

Sua importância para o nascente mercado editorial brasileiro é ímpar. Através de sua editora e de suas estratégias de venda, Lobato contribuíra inclusive para a expansão do movimento modernista.

[...] o surto intelectual paulista liga-se efetivamente às condições econômicas da época, que possibilitam, inclusive, o florescimento da indústria editorial, até há pouco dependente da Europa, e, consequentemente, o estabelecimento de novos moldes para o negócio do livro. É Monteiro Lobato a revolucionar o sistema de distribuição, remetendo literatura a longínquas bibocas, confiando a venda dos volumes de sua editora a farmacêuticos, donos de armazéns, barbearias, agentes do Correio e outros intermediários, e incentivando o consumo através da publicidade pela imprensa. O anúncio de obra literária causou escândalo, ‘pois ninguém compreendia que o livro fosse uma mercadoria anunciável’. (Brito 1964/<sup>4</sup>1974: 156)

É, desse modo, que graças às suas publicações como editor que os modernistas da Semana de 22 puderam entrar em contato com a obra de Staden. Apesar de ser considerado um pré-modernista pela crítica literária<sup>46</sup>, Oswald de Andrade (1948/1992: 198) reconhece-o como um verdadeiro modernista de antemão: “[...] os principais livros paulistas dessa época [1922] foram experiências de estilo, de composição e de cultura linguística das mais altas que tivemos. Mas aí é que somos obrigados a situar como primeiro modernista Monteiro Lobato”.

Ao longo de sua vida, Lobato engajara-se de corpo e alma nos assuntos políticos, históricos e educacionais do país. Tinha em alta conta o livro de Staden por acreditar que o relato do viajante alemão possuía a qualidade de ser uma história exemplar, através da qual os brasileiros poderiam acessar suas ‘raízes’ e conhecer melhor sua própria identidade. É fiando-se nessa convicção da importância do conhecimento da obra de

---

<sup>46</sup> A definição de pré-modernismo, tomo de Bosi (1970/<sup>3</sup>1993: 220):

Redefinindo um termo bivalente, pré-modernismo, diria que é efetiva e organicamente pré-modernista tudo o que rompe, de algum modo, com essa cultura oficial, alienada e verbalista, e abre caminho para sondagens sociais e estéticas retomadas a partir de 22: em plano de destaque, a incursão de Euclides da Cunha na miséria sertaneja, o romance crítico de Lima Barreto, a ficção e as teses de Graça Aranha, as pesquisas de Oliveira Viana, as campanhas nacionais de Monteiro Lobato.

Staden como fonte pedagógica que, um ano antes da publicação do *Manifesto Antropófago*, Lobato edita uma versão adaptada para crianças do livro do aventureiro alemão (cf. Lobato 1927/<sup>11</sup>1960, fig. 10).

A adaptação de Staden para crianças e, posteriormente, de outros clássicos infantis, como, por exemplo, os contos dos irmãos Grimm, além de criações próprias, tais como o Sítio do Pica-Pau Amarelo, conferiram a Lobato o título de criador da literatura infantil brasileira. Somente a publicação para crianças que conta a história das aventuras vividas por Hans Staden entre os índios tupinambás possui atualmente mais de quarenta edições, de modo que é grande a sua importância para a difusão da literatura infantil e pedagógica no Brasil.

Tão importantes quanto suas edições e seu trabalho de difusão da literatura no país, são as estratégias literárias usadas por Lobato, no caso do livro de Staden, para adaptá-lo ao público infantil. A adaptação de Staden é meticulosamente retrabalhada de forma a desconstruir a narrativa unidirecional do alemão. Para tanto, Lobato insere no texto outras vozes que ‘competem’ com a verdade do aventureiro, ao mesmo tempo que relativiza os valores do europeu. D. Benta, uma velhinha astuta e inteligente, é quem conta a estória para seus netos Pedrinho e Narizinho. Desse modo, inserindo a perspectiva de D. Benta no texto, Lobato logra que a história de Staden seja recontada de forma crítica, ao invés de ser aceita passivamente como uma ‘verdade absoluta’. Isso porque, ao (re)contar a história do mercenário alemão, D. Benta demonstra que os valores podem ser relativizados de acordo com a perspectiva e o interesse de cada um e que a verdade depende sempre da posição daquele que a conta. D. Benta demonstra a Pedrinho e Narizinho que os próprios valores culturais podem e devem ser relativizados, para que não se caia numa espécie de julgamento etnocêntrico do Outro. Como no exemplo a seguir:

- Hans Staden era um moço natural de Homberg, pequena cidade do Estado de Hessen, na Alemanha.

- De S? – exclamou Pedrinho, dando uma risada. Que engraçado!

- Não atrapalhe disse Narizinho. Assim como em S. Paulo há a freguesia do O’, bem pode haver o Estado de S na Alemanha. Em que o O é melhor que o S? (Lobato 1927/<sup>11</sup>1960: 11, grifo meu)

Da mesma forma, a boa velhinha explica aos seus netos que os valores morais e éticos não, necessariamente, são absolutos e que, ao fim e ao cabo, cada sociedade cria

para si valores diferentes. É, desse modo, que a D. Benta demonstra que os costumes variam de uma sociedade para outra e que os mesmos devem ser compreendidos dentro do sistema cultural próprio do povo que o pratica. Ao explicar a Narizinho que o Cauim ou Abati é uma bebida preparada através do ato de mascar o milho e depois cuspi-lo em vasilhas para que fermente, Narizinho reage com certa expressão de nojo, ao que D. Benta explica ser isso normal para a sociedade em questão e que, provavelmente, ela faria o mesmo se fosse um deles.

- Que porcaria!

- Para nós – explicou Dona Benta; para nós, que temos outra cultura e modos de ver diferentes. Se você fosse uma indiazinha daqueles tempos havia de achar a coisa mais natural do mundo, e não deixaria de comparecer a todas as mascações de abati. (Ibid.: 57)

No fundo, D. Benta assevera que os valores culturais de cada povo devem ser percebidos a partir de sua própria realidade, de modo que eles constituem perspectivas não-universais. É, justamente, para a posição e o lugar do sujeito no discurso que D. Benta chama a atenção em sua crítica, apelando a seus netinhos que não se deixassem enganar. De certa forma, a boa velhinha repete a fórmula de Montaigne (ca.1579/21992: 205),

Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté : sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage. Comme de vray nous n'avons autre mire de la verité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, parfaict et accomply usage de toutes choses.

Através de pequenas ‘lições’ dadas aos netos, D. Benta desconstrói a fala eurocêntrica do herói Staden e ensina aos seus netos que os valores variam de acordo com a sociedade e o tempo em que se vive e que os mesmos devem ser compreendidos dentro da complexidade de seu con(texto) histórico. Quando Narizinho lhe pergunta, por exemplo, se a língua portuguesa seria a mais bonita do mundo, D. Benta explica-lhe que cada idioma possui o seu valor e beleza própria, de modo que a língua portuguesa é a mais bonita para aqueles que falam o idioma, mas não necessariamente para todas as outras pessoas, uma vez que “[...] para os ingleses é a inglesa; para os franceses é a francesa, e assim por diante. Para os índios a mais bela está claro que seria a tupi” (Lobato

1927/<sup>11</sup>1960: 58). Ao escutar essa declaração de D. Benta, Narizinho se lamenta por não existir uma *língua original* que unificasse todas as outras, ao que a boa velhinha retruca:

- Que pena ser assim! – exclamou Narizinho.
- Pena por que, menina?
- Porque então não há uma primeira, de verdade...
- Tanto melhor. Sendo cada língua a primeira para cada povo que a fala, há no mundo mais gente satisfeita do que se não fosse assim. (Ibid.: 58)

Como vemos, D. Benta descontrói a ideia de origem e faz com seus netos percebam que, não existindo nenhuma língua original, ninguém ou nenhum povo pode se achar dono absoluto da verdade e que, portanto, os valores éticos e morais, não sendo absolutos, devem ser sempre negociados entre as diferentes sociedades. Além disso, a relativização da ‘beleza das línguas’, implícita no texto de D. Benta, critica o nacionalismo chauvinista, ao demonstrar que minha língua não é melhor nem pior que a do outro, somente diferente em relação ao outro e importante para mim.

Outro assunto abordado por D. Benta refere-se à questão da violência do processo de colonização:

- A colônia de Pernambuco era governada por Duarte Coelho, a quem o Comandante Penteado foi logo apresentar-se. Duarte Coelho contou-lhe que estavam em má situação, em vista de se terem revoltado os selvagens daquela zona.
- Por que vovó?
- Porque os colonos haviam capturado e escravizado alguns selvagens. A raça vermelha, ou índia, nunca suportou a escravidão. Preferia a morte, e se não fosse a ganância dos brancos, quer portugueses, quer espanhóis, ganância que os levou a insistir na escravidão dos índios, não teria havido nas Américas os horrores que houve. (Ibid.: 21)

A passagem acima refere-se à reconstrução da batalha em torno do cerco do Igaraçu que, como vimos no subcapítulo anterior, ressalta, no relato de Staden, a valentia dos europeus. D. Benta primeiramente chama a atenção de seus netos para o fato de que Staden não esclarece o motivo pelo qual os indígenas se revoltaram, limitando-se a declarar que foi “por culpa dos portugueses” (Staden 1557/<sup>4</sup>2000: 25). A velhinha, no entanto, faz questão de ressaltar que, no fundo, Staden se recusara a admitir que os

indígenas se revoltaram devido aos maus tratos, às torturas e à escravidão a que eram submetidos. D. Benta sublinha que os indígenas tinham razão de se revoltarem devido às condições de vida que lhes eram impostas:

- Lá encontravam noventa portugueses e uns trintas e tantos escravos, entre pretos e índios. Os selvagens sitiados eram avaliados em oito mil.

- Oito mil, vovó? Que horror! Um verdadeiro exército!...

*‘Avaliados’ em oito mil, meu filho. As avaliações dos interessados em geral erram para mais.* (Lobato 1927/<sup>11</sup>1960: 22, grifo meu)

Será que realmente havia oito mil indígenas contra apenas cento e cinquenta colonos na batalha de Igaraçu?, questiona-se D. Benta. Será que os exércitos dos europeus eram realmente assim tão superiores?, pergunta a velhinha aos seus netos. O tom irónico na fala de D. Benta engendra a desconfiança em relação à narrativa de Staden, uma vez que a velhinha ensina a seus netos a suspeitar da ‘avaliação dos interessados’. Desse modo, D. Benta questiona a veracidade das afirmações de Staden em relação à revolta do Igaraçu, sugerindo que muitas dessas afirmações devem ser lidas com suspeita, pois eram interesseiras e parciais. Como afirma Dutra (2008: 185):

[...] - o que será decisivo na construção de sua versão da história de Staden, em que a postura e concepções do jovem alemão são a todo instante confrontadas com as dos tupinambás, se ressaltando que estas merecem tanto respeito quanto a dos ocidentais – e se na versão de Lobato a balança parece pender para o lado dos tupinambás, deve ser apenas para alcançar o equilíbrio, uma vez que até então pendera para o lado dos europeus.

D. Benta ensina a seus netos a desconfiarem das ‘grandes narrativas’, dos grandes relatos construídos pelos vencedores.

- Mas como é então, vovó, que esses homens são gloriosos e a história fala deles como grandes figurões?

- Por uma razão muito simples: *porque a história é escrita por eles*. Um pirata quando escreve a sua vida está claro que se embeleza de maneira a dar a impressão de que é um magnânimo herói. (Lobato 1927/<sup>11</sup>1960: 74, grifo meu)

Para a boa velhinha, a história é feita de interesses e é narrada de acordo com a parcialidade daquele que conta. É, por esse caminho, que D. Benta segue ao explicar a Narizinho o motivo pelo qual os portugueses, apesar de terem maltratados os indígenas, seguiam sendo os heróis da história. É, por isso, devido aos interesses de cada um em

contar a ‘história’, que D. Benta toma a liberdade e o direito de contá-la desde a sua perspectiva. É o exercício de uma pedagogia crítica que a velhinha procura passar para os netos.

Desse modo, com a troca de ponto de vista dos personagens envolvidos (Staden, Pedrinho, Narizinho e Dona Benta), Lobato logra não somente relativizar a perspectiva eurocêntrica de Staden, como também reterritorializar a narrativa em chave pós-colonial. Para Lobato, tratava-se de recontar a história no intuito de revelar uma determinada visão de mundo, ou seja, a forma como os europeus encaravam e percebiam os habitantes do ‘Novo Mundo’. Nesse sentido, as questões em torno da religião e do canibalismo, obviamente, não poderiam passar em branco. É para esse fato que D. Benta chama a atenção ao responder ao neto, que lhe perguntara se as maracás, deuses dos indígenas, realmente atendiam às consultas que os índios lhe faziam:

- Mas o maracá respondia às consultas?

- Respondia, sim, meu filho, como todos os ídolos em todas as religiões respondem às perguntas de todos os fiéis... Quem cala consente; os maracás se calavam, logo, respondiam ‘sim’ a todas as consultas dos índios. (Lobato 1927/<sup>11</sup>1960: 72)

D. Benta demonstra que, assim como os indígenas, os europeus não possuíam uma explicação científica para todos os fatos naturais que ocorriam ao redor de si e, diante de um problema, apelavam também para a superstição:

Certa noite de chuva apareceram no costado dos navios muitas luzes mortas, coisa que Staden não tinha visto ainda. Onde batiam as vagas ficava a brilhar uma luz azul. Os marinheiros alegraram-se com o fenômeno, a que chamavam santelmo e *diziam ser sinal de bom tempo* (Staden 1557/<sup>4</sup>2000: 19, grifo meu).

O colonizador também apelava para a religião, a superstição e os milagres quando necessário:

Na hora do crepúsculo aproximou-se de nós uma tempestade violenta, com trovões e um forte aguaceiro. [...] pedi a Deus nosso Senhor, do fundo do coração, que mostrasse o seu poder por intermédio da minha pessoa, conforme os selvagens desejavam, para que estes vissem que Ele, meu Deus, estava todo o tempo comigo. Quando eu havia terminado minha oração, veio o vento rugindo com a chuva. Choveu até uma distância de



seis passos à nossa frente, mas não caiu uma gota sequer no lugar onde nos encontrávamos. (Staden 1557/<sup>4</sup>2000: 113)

Para D. Benta, as crenças religiosas era algo comum a toda e qualquer sociedade e se uns acreditam e conversam com maracás, outros falam com outras entidades para as quais davam outros nomes. O aventureiro alemão, apesar de criticar as crenças dos indígenas, não percebia que as suas próprias não eram muito diferentes da deles. No entanto, se, para Staden, o seu ‘verdadeiro Deus’ realizava milagres, o aventureiro alemão não acreditava no poder dos xamãs em convocar seus próprios deuses. Faltava ao navegante perceber que sua diferença em relação ao Outro era somente uma diferença cultural, e não de verdadeiro e falso, e que essa diferença, antes de os separarem, os uniam enquanto seres humanos.

O canibalismo, por sua vez, questão sempre controversa entre os europeus, é visto por D. Benta desde a ‘perspectiva dos tupinambás’. Segundo a avó de Pedrinho e Narizinho, esses relatos, apesar de serem cruéis, não eram de todo tão desumanos quanto as atitudes dos europeus em relação a seus prisioneiros:

Não há termo de comparação entre o modo pelo qual os índios tratavam os prisioneiros e o que era uso na Europa. Lá a ‘civilização’ recorria a todos os suplícios, inventava as mais horrendas torturas. Assavam os pés das vítimas, arrancavam-lhes as unhas, esmagavam-lhes os ossos, davam-lhe a beber chumbo derretido, queimavam-na viva na fogueira. Não há monstruosidade que em nome da lei de Deus os *carrascos civilizados*, em nome e por ordem dos papas e reis, não tenham praticado. Mesmo aqui na América o que sobretudo os espanhóis fizeram é de arrepiar as carnes. Os índios, não. Brincavam com as vítimas, apenas. (Lobato 1927/<sup>11</sup>1960: 86, grifo meu)

D. Benta retoma aqui uma argumentação de Montaigne (ca.1579/<sup>2</sup>1992: 209-210):

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy jugeans à point de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort, à déchirer par tourmens et par gehennes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion) que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé.

Para D. Benta, maldades e atrocidades existem em todas as sociedades, inclusive na europeia. Apesar do relato de Staden e de muitos outros viajantes se alicerçaram na prática do canibalismo para conspurcar a imagem do indígena, a boa velhinha lembra-nos que a Inquisição tampouco era uma prática muito mais civilizada que o ato de comer carne humana. Nesse sentido, o canibalismo que parecia ser tão condenável aos olhos dos cristãos, também era, de certa forma, praticado pelos mesmos através de atos de crueldade ainda maiores. E se esses não comiam carne humana devido a ‘questões puramente morais’, como afirma D. Benta, tampouco deixam de comer carne de animais, de modo que a distância entre ‘selvagens’ e ‘civilizados’ não parece ser assim tão grande: “Afastado o aspecto moral, não vejo diferença entre o cadáver de um carijó e o cadáver de um boi” (Lobato 1927/<sup>11</sup>1960: 111).

Através do ‘espelhamento de perspectivas’ e da relativização de valores morais e culturais, o livro de Lobato logra reescrever e reterritorializar a história de Hans Staden num contexto pós-colonial. Como afirma Dutra (2008: 193):

[...] o tipo de canibalismo que Lobato pratica ao se utilizar da obra de Staden para, a partir do seu interior, tecer críticas à ideologia eurocêntrica e expor a sua própria, por meio das explicações de Dona Benta e questionamento das crianças [...], torna as aventuras de Hans Staden uma obra exemplar do gênero que só viria a ser produzido no fim do século XX pelos escritores pós-coloniais. Isso porque nela Lobato se apropria da produção do colonizador para dar voz ao colonizado, o apresentando não mais como um selvagem nu, e desconstrói o estereótipo eurocêntrico do branco civilizado – o ‘bom europeu’ – deslocando-o para a periferia.

Desse modo, ao desconstruir a identidade heroica e supostamente superior do europeu, Monteiro Lobato cria novas relações de poder dentro do discurso que até então era predominantemente eurocêntrico. E se, nesse caso, o relato da velhinha não é nem um pouco imparcial, é somente pelo fato de que o de Staden tampouco o era. A reinterpretação cultural-antropológica de caráter pós-colonial que Lobato realiza do texto de Staden faz com que, ao final, tanto a ‘verossímil’ (*Wahrhaftige Histoire*) de Hans Staden, quanto as *Aventuras de Hans Staden* se aproximem mais naquilo que possuem de estória do que de história.



Fig. 10 - Capa da edição de 1960 do livro de Monteiro Lobato.

## 2.9 Oswald e a *Cartopofagia: turn back to go forward*

A cartografia e a iconografia da literatura de viagem do período colonial construíram ao longo dos séculos uma discursividade que não se limitou a descrições técnicas e neutras do espaço. O entrecruzamento de dados advindos de mapas, textos e imagens, além de servirem de conteúdo para a imaginação cartográfica do período renascentista, contribuiu para a profícua relação entre espaço e literatura, da qual *Dom Quixote* e *Os Lusíadas* são modelos exemplares<sup>47</sup>.

Como vimos no início deste capítulo, a designação Índias Ocidentais, por exemplo, comporta toda uma imaginação cartográfica que remonta a Colombo e sua crença de que teria chegado às Índias tal como por ele fora planejado. Disso decorre uma criação conceitual de territorialidades e espacialidades que nos remontam invariavelmente aos ‘erros’ geográficos de Colombo e outros navegantes: Índias Ocidentais, índios, caraíbas, caribes, canibais, América<sup>48</sup>.

É sobre a releitura desconstrutivista desses “mitos geográficos” (Holanda 1959/<sup>4</sup>1985: 315) que Oswald de Andrade dará forma e conteúdo à sua própria criação ficcional. O escritor paulista utiliza-se das fontes coloniais para recriá-las em forma de literatura modernista. Essas fontes são a espinha dorsal da inspiração literária oswaldiana. Seu objetivo é parodiá-las, questioná-las em seus supostos conteúdos de verdade e, ao final dessacralizá-las, retirando sua aura e apontando seu caráter literário, inventivo,

---

<sup>47</sup> Para uma análise dessa relação entre espaço e literatura nas obras acima mencionadas, ver Dünne (2011).

<sup>48</sup> Como bem afirma Hansen (1998: 351-352), são esses ‘erros’ os responsáveis pela produção de uma entidade essencial denominada ‘índio’, a qual até então não existia.

Quando lemos os textos de cronistas e jesuítas que atuaram no Brasil nos séculos XVI e XVII, observamos que produzem um novo objeto de conhecimento, ‘o índio’. O novo objeto chamado de ‘índio’ por causa do erro geográfico de Colombo, que acreditou ter chegado a Índia, em 1492 – é construído por meio de um mapeamento descritivo de suas práticas, ao qual se associam suas prescrições teológicas-políticas que as interpretam e orientam segundo um sentido providencialista da história, que faz de Portugal a nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé. Obviamente não havia ‘índio’, nem ‘índios’ nas terras invadidas pelos portugueses, mas povos nômades, não cristãos e sem Estado. No contato, repito, os missionários e os cronistas do século XVI classificam a pluralidade desses povos como ‘índios’ e, simultaneamente, produzem essência, ‘o índio’, que definem como alma selvagem ou animal sem alma naturalmente subordinada às instituições. Quando classificam o novo objeto com as metáforas ‘animal’, ‘gentio’, ‘índio’, ‘selvagem’ e ‘bárbaro’, também evidenciam a positividade prescritiva da universalidade de ‘não-índio’, ou seja, o ‘civilizado’, branco, católico, de preferência fidalgo e letrado.

imaginado, enfim criado e criativo. A releitura desconstrutiva de Oswald aprofunda o entendimento da mentalidade dos colonizadores e desvela o espanto dos mesmos ao chegarem no ‘Novo Mundo’.

As descobertas, e sobretudo a descoberta do homem primitivo, foram o que de fato pôs fim à estabilidade do orbe antigo [refere-se ao mundo ptolomaico] e a seus quadros intelectuais sociais, econômicos e políticos. O aparecimento do homem natural, isto é, de uma humanidade diferente da que era então conhecida tanto nos países do Ocidente quanto na África abordable ou nas terras e costumes do Oriente, trazidos pelos relatos de Marco Polo e dos primeiros missionários cristãos que afrontaram o leste desconhecido, trazia uma convulsão de consequências tremendas para as ideias da época. Seria, como, se nos dias atuais, surgisse na terra um grupo de habitantes de Marte. (Oswald s/d/1992: 251)

Oswald questiona-se sobre a relação de estranhamento que deve ter sido para os primeiros navegantes cristãos ao encontrarem-se com povos absolutamente diferentes dos europeus em costumes e cultura. Esses povos, que segundo Oswald, se davam ao direito de serem felizes na Terra, sem esperar pela redenção de um futuro melhor ou a vinda de um Messias, viviam ‘nus e felizes’, tal como apareciam aos olhos de alguns navegantes, aparentemente sem conhecimento da verdade revelada pela Bíblia, fora do orbe cristão. Para Oswald, a constatação desse ‘fato’ por parte dos navegantes e padres da Igreja deve, evidentemente, tê-los existencialmente incomodado, atormentado e afrontado. Suas vidas e suas crenças foram colocadas em questionamento, tal como Oswald (s/d/1992: 252, grifo meu) afirma:

De que modo poderiam coexistir a severidade dos mandamentos cristãos e uma humanidade pelada e livre que se entregava sem a menor repressão à gula natural de seus instintos sexuais? De que modo Deus poderia, durante mais de trinta séculos de história conhecida, ter deixado sem o benefício de uma faísca sequer de sua luz protetora uma gente que, além do mais, contrariando toda a ética penitencial brotada das catedrais ou dos conventos, tinha o despudor de ser nua e feliz? *Foi, sem dúvida, este último ponto que abalou profundamente a consciência empedernida do começo do século XVI. Havia sido encontrada uma parte do gênero humano completamente desguarnecida das leis e preconceitos que haviam regido toda a Idade Média.*<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Em Lévi-Strauss (1955/<sup>3</sup>2017: 66-67) encontramos uma formulação semelhante à de Oswald acima citada, lembrando que Oswald falecera em 1954, portanto, antes da publicação do livro de Strauss:

Como vemos, Oswald retorna ao século XVI para (re)pensar o encontro essencial entre duas humanidades completamente distintas, encontro este que descobrira uma radical alteridade, e que teria levado os povos da Europa a uma profunda crise de identidade. Oswald coloca-se na pele dos colonizadores e imagina que os mesmos devem ter se perguntado de que forma seria possível adequar o ‘véu’ da ‘verdade revelada’ aos habitantes do ‘Novo Mundo’. Para o autor paulista, o encontro com o habitante do ‘Novo Mundo’ colocara a estrutura filosófico-religiosa da fundamentação cristã-europeia-messiânica-universalista em crise, daí o apropriado título de seu tratado *A crise da filosofia messiânica*. O título é ainda mais apropriado se pensarmos que o mesmo ressalta não somente a crise da filosofia moderno-renascentista, como também deixa explícita a relação entre a filosofia quinhentista e o pensamento teológico, por isso, a designação de messiânica a esse tipo de filosofia moderna-ocidental.

Oswald sublinha que a relação do ‘eu’ com a radical alteridade do Outro que se lhe apresentara causara um enorme conflito na consciência do colonizador. Para aliviar-se desse conflito, o colonizador não vira outro remédio, senão o de desesperadamente buscar adequar o sentido bíblico ao ‘Mundo Novo’:

A Bíblia, [...] viu-se de um momento para outro refutada na sua pobre geografia judaica, na sua triste etnologia racista e, sobretudo, na suposta vigilância que havia presidido imemorialmente as relações do criador com a criatura. Como poderia se explicar o abandono de uma humanidade inteira por parte do rancoroso e ortodoxo inventor do Decálogo? (Oswald s/d/1992: 251-252)

O questionamento de Oswald é preciso na medida em que expõe as bases ideológicas da conquista assim como seus principais atores. O autor paulistano percebe que os relatos de viagem constituíram uma cosmologia importante para o mundo ocidental moderno, relatos estes que se baseavam em mitologias advindas de duas fontes principais: a Bíblia e os autores da Antiguidade grega e romana. Seu projeto literário é, com relação a esse ponto, desconstrucionista, na medida em que, eficazmente, desmantela os modos pelos quais a ‘verdade histórica’ acerca do Outro fora produzida. O que Oswald

---

Tudo voltaria a ser posto em questão por esse segundo pecado: Deus, a moral, as leis. [...] a revelação, a salvação, os costumes e o direito seriam também objeto de dúvidas suscitadas pelo espetáculo de uma humanidade mais pura e feliz (que não o era realmente mas que um remorso secreto fazia com que assim fosse encarada). Nunca a humanidade tinha conhecido provação mais pungente, e nunca voltará a conhecer outra igual, a menos que um dia se verifique que outro globo, situado a milhões de quilômetros do nosso, é habitado por seres pensantes.

desvela é a estrutura de poder relacionada ao projeto colonizador, na medida em que demonstra o interesse pragmático e mundano do colonizador em comunhão com a teologia cristã.

É pensando nessa relação entre a produção do conhecimento e do poder que Oswald desconstrói Américo Vespúcio, afirmando que o navegador seria o grande “fazedor-falsário de América” (Oswald 1944a/1992: 169), ou seja, aquele que, com artes de “literato” (Oswald s/d/1992: 253), teria construído imaginativamente e linguisticamente um mundo de utopias. Nesse sentido, seria necessário, segundo o antropólogo, ‘desvespuciar’, ‘descolombizar’ e ‘descabralizar’ a América, ou seja, descolonizá-la culturalmente. Como afirmara Oswald (1950/<sup>2</sup>1990: 182):

[...] precisamos, menino, desvespuciar e descolumbar a América e descabralizar o Brasil (a grande data dos antropófagos: 11 de outubro, isto é, último dia de América sem Colombo). Os índios eram sereníssimos, absolutamente ametafísicos. Não sofriam de psicose como todos nós sofremos hoje.

Para ‘desvespuciar a América’, Oswald sabia que era necessário voltar atrás, voltar aos textos de fundação da ‘verdade colonial’ para desgeografizá-los, descentralizá-los e questioná-los em suas narrativas eurocêntricas, que construíram uma história das Américas que começara com a chegada dos colonizadores no século XVI. Oswald informa que já existia uma história antes da história dos colonizadores, uma história mitopoética dos ameríndios. Oswald é um antropólogo-antropófago, pois percebeu que as teorias ameríndias eram diferentes, mas não inferiores, tal como afirmam as historiadoras e antropólogas Schwarcz/Starling (2015: 46):

[...] as teorias ameríndias têm posto em questão preconceitos comuns como supor que os nativos teriam ‘mitos’, e nós ‘filosofias’; que eles possuíam ‘rituais’, e nós ‘ciências’. Essas são heranças e resquícios tardios da maneira como a literatura dos viajantes do XVI viu como ‘menos’ o que era e é, na verdade, ‘diferente’.

Tal como vimos na historiografia de Holanda (cf. 1959/<sup>4</sup>1985), Oswald também afirma o carácter imaginativo, fantástico e ilusório das narrativas de viagens. Para ele, elas formam um ‘Ciclo de Utopias’ escritas por europeus sobre o ‘Novo Mundo’. A utopia estaria presente em grande parte das teorias modernas, pois elas foram pensadas a partir

da ‘descoberta’. Segundo o escritor paulista, o ciclo das utopias abarca um extenso espectro de pensadores, indo do florentino Vespúcio, passando por Thomas Morus e Tommaso Campanella, até chegar nas teorias sobre o comunismo primitivo de Karl Marx. Todos esses pensadores são marcados pelo encontro fundamental entre duas humanidades diversas:

Pode-se chamar de Ciclo das Utopias esse que se inicia nos primeiros anos do século XVI, com a divulgação das cartas de Vespúcio, e se encerra com o Manifesto Comunista de Karl Marx e Friedrich Engels, em 1848, documento esse que liquida o chamado Socialismo Utópico, aberto com a obra de Morus [...]. (Oswald [1953]/1966/<sup>3</sup>2001: 161/164)

Um exemplo bastante significativo desse ‘Ciclo utópico’, a que se refere Oswald de Andrade, é a *Utopia* de Morus (cf. 1516/2014), que, escrita na primeira metade do Quinhentos, discorre sobre um navegante português que apresenta ao próprio autor da obra o ideal de um Estado igualitário, sem classes, sem propriedade privada e sem desigualdades sociais. Para Oswald, essa espécie de Estado Republicano ideal, existente supostamente na Nova Ilha Utopia, não teria sido concebido por Morus, caso o autor não tivesse entrado em contato com relatos de viajantes que retornaram do ‘Novo Mundo’. O Estado Ideal descrito por Morus no século XVI, o século do ‘descobrimento’, possuiria, por sua vez, uma relação direta, segundo o autor paulista, com o Socialismo Utópico de, entre outros, Saint-Simon, Charles Fourier e Proudhon. Segundo esses pensadores europeus, o Socialismo Utópico que descreviam encontrava nas sociedades indígenas um modelo ‘primitivo’ exemplar da sociedade igualitária que pretendiam alcançar. É a esse arco de ideias produzidas entre o Quinhentos até as teorias socialistas no século XIX que Oswald denomina de ‘Ciclo utópico’ do pensamento filosófico europeu.

Com isso, ao escrever um tratado sobre filosofia moderna europeia, para candidatar-se a uma cátedra da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, Oswald, já em seu tempo, candidatava-se como um teórico pós-colonial que filosofava desconstrutivamente e demonstrava a relação entre os relatos de viagem e a filosofia moderna<sup>50</sup>. Desse modo, Oswald ([1953]/1966/<sup>3</sup>2001: 161/164) conclui que:

---

<sup>50</sup> Talvez justamente devido à precocidade do seu pensamento em relação a certos temas, tais como a crítica pós-colonial da cultura e da filosofia ocidental, é que o autor não tenha recebido a cátedra de filosofia e ainda se queixava, segundo sua filha Marília de Andrade, de não ser lido e nem compreendido por seus contemporâneos (cf. Andrade 1986: 69).



A geografia das Utopias situa-se na América, [de modo que], [...] todas as *Utopias*, que vinte séculos depois apontam o horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionaram, são geradas da descoberta da América.<sup>51</sup>

É esse “novo ciclo histórico” (ibid.: 253), produzido em grande parte pela literatura de viagem, que teria sido responsável por dar início à imaginação do Eldorado americano. Como afirma Oswald ([1953]/1966/<sup>3</sup>2001: 177):

Tenho a impressão de que o encontro da humanidade nua da Descoberta muito influenciou sobre o movimento geral de ideais daquele instante histórico [referindo-se ao Humanismo da Renascença]. Saber que do outro lado da terra se tinha visto um homem sem pecado nem redenção, sem teologia e sem inferno, produziria não só os sonhos utópicos cujo desenvolvimento estamos estudando, mas um abalo geral na consciência e na cultura da Europa.

Para o autor, o pensamento dos utopistas do renascimento, do classicismo e do iluminismo europeu (Vespúcio, Erasmo de Roterdã, Molière, Rabelais, Cervantes, Vico, Maquiavel, Giordano Bruno, Montaigne e Rousseau, entre outros) seria expressão maior da “consciência atlântica” (ibid.: 183), que a passagem da Idade Média para a era das navegações, primórdios do capitalismo, teria produzido. Oswald de Andrade refere-se aqui à relação entre a obras dos autores quinhentistas e iluministas e a literatura de viagem de seu tempo que, para o autor, estavam indissociavelmente interconectadas/transpostas, ou seja, hibridizadas.

É a consciência atlântica, ou seja, o fato de saberem que haviam chegado a um ‘Novo Mundo’, até então completamente desconhecido, que impulsionaria boa parte das reflexões dos filósofos renascentistas e iluministas. Como afirma Oswald, nesse momento histórico, os filósofos e pensadores recorrem à utopia do descobrimento para pensarem a si mesmos:

A Utopia, nesse instante, visita e fecunda todos os setores da informação, da fantasia e da inteligência. [...] É esse um grito rabelaisiano. No século XVI, o século que se apoiou na Antiguidade nua para exaltar a nudez da

---

<sup>51</sup> Oswald volta ao tema da Utopia em diversos de seus escritos. Aqui, por exemplo, afirma que: “O êxito das cartas de Vespúcio não foi unicamente um êxito de divulgação. Foram essas pequenas imagens do mundo novo que desencadearam um movimento intelectual de primeira ordem. Foram elas que criaram as Utopias” (Oswald 1950b/<sup>3</sup>2001: 224). O autor cita nessa mesma passagem a obra de Afonso Arinos (cf. 1937): “Um dos melhores documentos que produziu uma fase da literatura modernista de 22, a fase que se chamou de ‘antropofágica’, foi o belo livro de Affonso Arinos intitulado O índio brasileiro e a Revolução Francesa” (Oswald 1950b/<sup>3</sup>2001: 224).

Descoberta – há uma geografia do riso. (Oswald [1953]/1966/<sup>3</sup>2001: 180/182)

Benedict Anderson (cf. 1983/2008), o famoso historiador das ‘comunidades imaginadas’, possui argumentos parecidos ao de Oswald de Andrade em relação ao Renascimento europeu. Se compararmos com as teses de Oswald acima citadas, veremos que, na sua genealogia da formação das comunidades imaginadas europeias, Anderson compartilha de pressupostos análogos ao do escritor modernista:

Durante o século XVI, a ‘descoberta’ europeia de civilizações grandiosas até então conhecidas por vagos rumores – China, Japão, Sudoeste Asiático e Índia – ou totalmente desconhecidas – México asteca e Peru incaico – mostrou um irremediável pluralismo humano. Em sua maioria, essas civilizações tinham se desenvolvido de modo totalmente separado da história conhecida da Europa, da cristandade, da Antiguidade e até do homem: as suas genealogias não remetiam ao Éden, e nem poderiam ser assimiladas a ele. [...] Pode-se avaliar o impacto dessas ‘descobertas’ pelas geografias peculiares das políticas imaginárias da época. A *Utopia* de More, que surgiu em 1516, se apresentava por meio da narrativa de um marinheiro que integrou a expedição de Américo Vespúcio às Américas em 1497-98 e que o autor havia encontrado em Antuérpia. A novidade da *Nova Atlântida* de Francis Bacon (1626) consistia, talvez, principalmente no fato de estar situada no Oceano Pacífico. A magnífica ilha dos Houyhnhnms de Swift (1726) vinha com um mapa fictício da sua localização no Atlântico Sul. (Anderson 1983/2008: 109)

E continua:

*Na esteira dos utopistas vieram os luminares do Iluminismo, Vico, Montesquieu, Voltaire e Rousseau, que cada vez mais utilizavam uma não Europa ‘real’ para uma enxurrada de textos subversivos contra as instituições políticas e sociais europeias da época. Com efeito, tornou-se possível pensar a Europa como apenas uma entre muitas civilizações, e não necessariamente a ‘eleita’ ou a melhor. (Anderson 1983/2008: 110, grifo meu)*

Desse modo, podemos afirmar que o bom selvagem de Rousseau e Montaigne, o maravilhoso encontrado nos relatos de Vespúcio, o elogio da loucura de Erasmo de Roterdã, as sátiras de Molière, o espanto de Dom Quixote, a Ciência Nova de Vico, as inquietações teológicas de Giordano Bruno e Tommaso Campanella, as formas de governo pensadas por Maquiavel, Hobbes e outros, todas essas formas inquietas de pensamento passam pela consciência de que do outro lado do oceano havia-se encontrado uma humanidade nova e completamente distinta da própria. E é, provavelmente, nos

relatos dos navegantes sobre os monstros do ‘Novo Mundo’ que Rabelais descobre o grito pantagruélico.

[...] no *Quarto Livro* de Pantagruel, Rabelais, baseando-se certamente em relatos de navegadores desembarcados da América, nos apresenta a primeira caricatura daquilo a que os etnólogos chamam, hoje em dia, um sistema de parentesco, acrescenta livremente pormenores a um frágil esboço de narração. (Lévi-Strauss 1955/<sup>3</sup>2017: 69)<sup>52</sup>

De modo que a nudez aparentemente resgatada da Grécia Antiga pelo Renascimento, somente esconde essa “outra nudez [que] já tinha surgido no horizonte cultural da Europa, com o aparecimento do homem americano” (Oswald 1966/<sup>3</sup>2001: 187). Menos Grécia e mais “Complexo de Vespúcio”, ou seja, “complexo da usurpação”, como diria Oswald (1944a/1992: 171) em referência a essa relação ambígua que se deu entre europeus e povos ameríndios durante quatrocentos anos de colonização forçada. É, nesse sentido, que Oswald afirma no *Manifesto Antropófago* que, sem esses elementos da imaginação atlântica, do riso, da nudez que se quer grega, mas que tem o habitante americano como consciência muito mais próxima de si mesmo, “a Europa não teria tido sequer a sua declaração dos direitos humanos” (MA). O Humanismo, no sentido de pensamento que se volta para o homem como centro produtor de sentido para a vida não teria sido possível, segundo Oswald, sem o encontro com os seres humanos não-cristãos do novo continente. O Renascimento surge, portanto, na interpretação de Oswald não somente pelo resgate do legado greco-romano, como também - e talvez até principalmente - devido à imaginação do maravilhoso presente na época do ‘descobrimento’ e devido ao corpo nu americano, e não necessariamente grego, que as caravelas encontraram:

O Renascimento foi, mais do que o renascimento da arte grega, o renascimento do corpo do homem. A mulher, que havia sido banida como elemento pecaminoso de toda a estatuária religiosa, reaparecia com suas formas pujantes e jovens sob a titulação defensiva desta ou daquela santa, desta ou daquela virgem. Que foram Rafael, Leonardo e os demais mestres do apogeu seiscentista senão os redescobridores deslumbrados do corpo humano? (Oswald s/d/1992: 253-254)

---

<sup>52</sup> A impressão é que o próprio Lévi-Strauss se reconhece na genealogia utópica proposta por Oswald de Andrade:

Acima desses heróis – navegadores, exploradores e conquistadores do Novo Mundo – [...] o meu pensamento ergue-se para nós, sobreviventes de uma retaguarda que pagou tão duramente a honra de manter as portas abertas: índios, cujo exemplo, através de Montaigne, Rousseau, Voltaire e Diderot, enriqueceu a substância com a qual a escola me alimentou, Hurons, Iroqueses, Caraíbas, Tupis, aqui me têm! (1955/<sup>3</sup>2017: 69-70)

Para Oswald, a imaginação do Renascimento renasce através do corpo do indígena americano, mas a falta de reconhecimento deste fato deforma as formas indígenas em gregas, uma vez que os viajantes europeus seriam ‘escritores de antemão’ (cf. Lisboa 2011: 291) e escreviam no intuito de submeter as suas ideias a um mesmo padrão de interpretação, ou seja, supostamente grego, latino e cristão. Como sabiamente afirmara Oswald (1923/1992: 32) em 1923 durante uma conferência na Sorbonne sobre as ‘raízes’ do Brasil contemporâneo: “O português boquiabriu-se diante da natureza do mundo descoberto e, para exprimir o seu entusiasmo, recorreu aos seus conhecimentos greco-latinos”.

Nesse quesito, a crítica de Oswald é semelhante à de teóricos pós-coloniais/decoloniais<sup>53</sup> posteriores ao autor modernista que procuram demonstrar que o período renascentista representaria o ‘ponto zero’ (no sentido de começo absoluto; ‘original’) do saber<sup>54</sup>. O Renascimento imagina/constrói, portanto, a si mesmo como um receptor direto da tradição antiga greco-romana. Contrário a essa perspectiva, Oswald de Andrade e os teóricos pós-coloniais/decoloniais demonstram que a civilização ocidental, antes de ter como ‘berço’ a tradição antiga, tal como se imagina e se quer, seria de fato um produto do século XVI:

The European Renaissance founded itself as re-naissance by colonizing time, *by inventing the Middle Ages and Antiquity*. Western civilization did not start in Greece, but in the Renaissance, with the emergence of stories that Western civilization had started in Greece; these stories became hegemonic through imperial dominance. That was one of their recognized achievements and splendors. (Mignolo 2011: 187, grifo meu)

No entanto, apesar de uma construção genealógico-discursiva que remontaria à Grécia clássica, teria sido de fato o cristianismo primitivo, o paganismo medieval, a

---

<sup>53</sup> Autores como Walter Mignolo, Enrique Dussel, entre outros, diga-se de passagem, recusam o termo pós-colonialismo, em favor de uma teoria decolonial (cf. Mignolo 2011; 2006/2012: 52-53, passim). Entre outros argumentos, esses autores defendem que partem de outros textos para chegarem à ideia de decolonização ao invés de pós-colonialismo, termo este que, segundo esses autores, provém do pensamento europeu, produzido nas universidades do Norte capitalista. Não é meu intuito entrar na polêmica, ao meu ver um tanto quanto ‘academicista’, sobre qual termo e qual teoria seria mais adequada. No fundo, parece-me uma ‘falsa polêmica’, na medida em que, na grande maioria, tanto os autores pós-coloniais quanto os autores decoloniais trabalham em universidades norte-americanas e europeias. Mignolo, por exemplo, é professor na Universidade de Duke nos Estados Unidos. Além disso, é evidente que a base teórica desses autores é o assim chamado pós-estruturalismo e o marxismo, ou seja, também ‘teorias europeias’.

<sup>54</sup> A expressão ‘hybris do ponto zero’ é do filósofo colombiano Castro-Gomes (cf. 2005).

magia, o ocultismo e todos esses saberes não-científicos e não-rationais, que teriam também alimentado o conhecimento moderno, apesar da suposição de que esses conhecimentos deveriam estar fora do mesmo: “E todavia parece exato dizer que durante a era quinhentista e ao menos até Giordano Bruno e Campanella, se mais tarde, as ideias mágicas alimentam constantemente a mais conhecida literatura filosófico-teológica” (Holanda 1959/<sup>4</sup>1985: 3)<sup>55</sup>. É, dessa forma, que a filosofia dos grandes filósofos gregos de Platão a Aristóteles se cristianiza, uma teologia velada, que os tornam, de forma bastante interessada, “colaborantes do cristianismo” (Oswald 1966/<sup>3</sup>2001: 187).

Trata-se, portanto, (em relação às crônicas e à literatura de viagem) de observação e relato ou reescritura e releitura dos textos bíblicos? Literatura ou História? Parece que, nesse caso, as duas coisas se confundem e se entrelaçam em proveito discursivo daquele que escreve. A literatura de viagem encontra-se, desse modo, numa fronteira híbrida entre o fazer literário e a escrita da história.

## **2.10 Da inocência paradisíaca à bestialidade: raça e escravidão no mundo colonial**

Como veremos no próximo capítulo, a partir do final do século XVIII, os assim denominados viajantes naturalistas produziram uma nova verdade em torno dos relatos de viagem. No momento em que a razão científica entra em jogo, a questão em torno dos seres estranhos e fantásticos, edênicos e exóticos, dará lugar a um outro tipo de narrativa, na qual, o discurso em torno do homem e suas diferentes ‘raças’ predominará. Dessa feita, essas mesmas narrativas de viagem servirão de ‘alimento’ para o discurso filosófico da modernidade tardia. Como afirma Sinder (2002: 71):

Estamos em pleno domínio dos evolucionistas sociais [segunda metade do século XIX] que, sentados em seus gabinetes, selecionavam dados etnográficos a partir de relatos de viagem, tendo por fim último ilustrar suas teorias dos estágios de evolução pelos quais, natural e necessariamente, passavam todos os grupos humanos. Tal qual na ciência

---

<sup>55</sup> É a mesma conclusão, diga-se de passagem, a que chega Foucault, alguns anos depois do livro de Holanda, ao analisar a relação entre o saber e suas formas discursivas nos séculos XVI e XVII:

O projeto das ‘Magias naturais’, que ocupa um amplo lugar no final do século XVI e se alonga ainda até plenos meados do século XVII, não é um efeito residual na consciência europeia; ele foi ressuscitado – como o diz expressamente Campanella – e por razões contemporâneas: porque a configuração fundamental do saber remetia umas às outras as marcas e as similitudes. *A forma mágica era inerente à maneira de conhecer*. (Foucault 1966/<sup>9</sup>2007: 45, grifo meu)

natural, tratava-se de estabelecer leis invariantes e, no caso, leis gerais (positivas) do desenvolvimento histórico da humanidade.

Exemplar, nesse caso, são as páginas de Hegel (cf. 1837/1986) sobre a história da humanidade. Seu escrito paradigmático *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* constitui, em parte, uma (re)elaboração das crônicas de viagem em motivos filosóficos. Hegel, ao fundamentar o desenvolvimento histórico da humanidade de forma diferenciada em relação aos distintos povos, elabora, semelhantemente à grande maioria dos naturalistas viajantes de seu tempo, uma classificação taxonômica dos povos. Ao fazê-lo, Hegel produz uma separação fundamental entre ‘nós’ (europeus) e os outros (africanos, asiáticos e americanos), entre civilizados e avançados espiritualmente e os outros povos menos desenvolvidos em relação a uma suposta civilização ocidental moderna-europeia. Hegel cria não somente uma divisão entre nós e os outros, como também cria a ideia de que o ocidente europeu seria o herdeiro direito e único de uma antiga tradição filosófica e de pensamento que teria iniciado com os gregos. Desse modo, o ocidente europeu se ‘absolutiza’ como único bastião de pensamento racional. Hegel, nesse sentido, desconsidera as ‘outras’ raízes do pensamento grego, ou seja, suas raízes africanas, asiáticas, persas, entre outras. Constrói, desse modo, não somente uma separação entre ‘nós’ e os ‘outros’ como também, no plano epistemológico, entre filosofia e antropologia, ou seja, de um lado, o pensamento filosófico da civilização ocidental e, de outro, um pensamento fraco, digamos assim, uma humanidade menos desenvolvida, à qual o europeu recorria não como fonte de saber, mas tão somente como fonte de dados etnográficos que alimentariam suas reflexões racionais sobre essas mesmas ‘sociedades primitivas’. O pensamento filosófico-ocidental passa a ver o Outro como fonte etnográfica, reconhecendo a diferença do Outro como inferioridade e não somente diferente, uma ‘humanidade menor’. Nesse movimento de separação, o pensamento ocidental se constrói como absoluto no sentido de autossuficiente, negando toda e qualquer fonte de conhecimento não-ocidental, que como dissemos, serviria somente como fonte de dados etnográficos. Segundo o filósofo alemão, a cultura desses povos, tanto de americanos quanto de orientais seria, se comparada à do europeu, atrasada e tenderia ao declínio, principalmente, após o contato com o ‘Velho Mundo civilizado’. Como afirma Lisboa (1997: 82): “Nesse sistema [refere-se ao sistema hegeliano], a Europa emerge como o centro, o fim do Velho Mundo, o ‘ocidente absoluto’, de modo

que a história encontra aí o seu término”<sup>56</sup>. Em Hegel (1837/1986: 134, *passim*) essa reflexão construtiva de si como absoluto, se exemplifica da seguinte maneira: “Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang”.

É, desse modo, que a filosofia ocidental se constrói como fonte do saber e, em oposição negativa a ela, cria toda uma etnografia colonial, um exotismo permanente e, ao mesmo tempo, positivo, no sentido de construção de um saber ‘verdadeiro’ acerca do Outro, do qual o *Orientalismo* de Said é um exemplo. Desse modo, o intelectual europeu ‘logra’ se ‘purificar’ do contágio com o Outro. Se se utiliza das fontes etnográficas ou viaja até outros continentes, é somente para confirmar suas hipóteses de gabinete, para provar sua superioridade em relação ao Outro, mas dificilmente, quase nunca, para reconhecer a influência que o pensamento não-europeu teve sobre o próprio. Estranhamente, o pensamento europeu moderno nunca seria híbrido, como se houvesse uma vacina ou um método para a purificação diante do contato com o Outro. Do outro lado, o mestiço se tornava um exótico aos olhos do europeu. Obviamente que esse tipo de construção delega ao Outro uma inferioridade congênita. Nesse momento, ‘africanos’,

---

<sup>56</sup> O discurso hegeliano de desenvolvimento da humanidade é fundamental para o entendimento da modernidade. Ele coloca no centro do debate uma teoria do desenvolvimento que afeta a percepção moderna em diversas facetas. Nesse sentido, o discurso hegeliano se desdobra e aparece reformulado em outros discursos, tais como o literário. Um caso exemplar é o escritor e intelectual austríaco Stefan Zweig, que mistura, em seu julgamento acerca do ‘exótico’, concepções racistas (diferentes graus de desenvolvimento da humanidade) num plano histórico-progressivo tipicamente hegeliano. Zweig compara, nesta passagem, o desenvolvimento histórico do povo judeu com o dos negros,

[...] während bei allen diesen Negern *keine Geschichte*, kein Zusammenhang, keine geistige Erinnerung besteht und sie nichts gemeinsam haben als eben die schwarze Farbe und die typischen Rassenmerkmale. Sozial scheint die Armut außerordentlich, aber eine Armut, an die die Menschen von allem Anfang an gewöhnt sind (ihre Urgroßväter waren Sklaven) und es scheint ja auch, dass ihnen der Sinn für einen Aufstieg völlig fehlt. (Zweig 1939/1987: 378)

A afirmação do escritor Zweig pode ser comparada com a de Hegel (1837/1986: 125, *passim*) ao tratar a questão da escravidão:

Etwas anderes Charakteristisches in der Betrachtung der Neger ist die *Sklaverei*. Die Neger werden von den Europäern in die Sklaverei geführt und nach Amerika hin verkauft. Trotzdem ist ihr Los im eigenen Lande fast noch schlimmer, wo ebenso absolute Sklaverei vorhanden ist; denn es ist die Grundlage der Sklaverei überhaupt, dass der Mensch das Bewusstsein seiner Freiheit noch nicht hat und somit zu einer Sache, zu einem Wertlosen herabsinkt. Bei den Negern sind aber die sittlichen Empfindungen vollkommen schwach oder, besser gesagt, gar nicht vorhanden.

‘ameríndios’, ‘asiáticos’ e ‘europeus’ serão comparados uns aos outros através de estágios de desenvolvimento.

Como Said afirma (1978/2007: 42), esquecemos frequentemente que existe uma relação direta entre as concepções racistas e etnocêntricas dos filósofos modernos e a fundamentação da exploração colonial:

Da mesma forma - como Harry Bracken tem mostrado incansavelmente - os filósofos conduzirão suas discussões sobre Locke, Hume e o empirismo sem jamais levar em conta que há uma conexão explícita nesses escritores clássicos entre as suas doutrinas ‘filosóficas’ e a teoria racial, as justificações da escravidão ou os argumentos para a exploração colonial. Estes são os meios bastantes comuns pelos quais a erudição contemporânea se mantém pura.

É fundamental, portanto, compreender a produção discursiva filosófica e literária da modernidade em relação às crônicas e à literatura de viagem de seu tempo. É essa relação que construiu um sistema de representação do Outro que tornou parte fundamental da erudição ocidental. Essa erudição, no caso específico do Brasil, transformou-se em *Brasilianismo*.

Um segundo ponto a ser considerado no capítulo a seguir trata da relação entre naturalistas viajantes e o desenvolvimento de uma ciência classificatória dos povos baseada no sistema de Lineu. O desenvolvimento no século das Luzes das teorias raciais construiria toda uma ‘ciência’ classificatória de hierarquização entre os diferentes povos. De um lado, a inferioridade e a debilidade dos povos americanos e africanos, de outro, a superioridade e maturidade física e intelectual dos povos europeus. Hegel, Kant, Blumenbach, Condorcet, Buffon, Rousseau,<sup>57</sup> entre outros mais, desenvolveram teorias

---

<sup>57</sup> Rousseau, diga-se de passagem, é bastante lembrado como o filósofo iluminista, pensador da educação e formação do ser humano (*Bildung*). Esquece-se frequentemente, no entanto, que sua posição filosófica estava intimamente relacionada com a literatura de viagem escrita pelos viajantes. Rousseau, que, assim como a grande maioria dos filósofos iluministas contemporâneos a ele, nunca esteve fora da Europa, legou para a posteridade a imagem do ‘bom selvagem’, bem como a ideia do homem em ‘estado de natureza’. Rousseau conhecia as publicações acerca de ciência natural e histórica de sua época. Entre suas leituras, constam, entre outras, *História Natural* de Buffon, *História Geral das Antilhas Habitadas pelos Franceses* de Jean-Baptiste Du Tertre e *História das Viagens*, publicação editada na França desde 1746 (cf. Sinder 2002: 63-71). Não é sem razão que o pensamento de Rousseau, apesar de ‘Iluminista’, esteja permeado pela questão da diferenciação ‘racial’ e do ‘estado de natureza’ em voga na época. Em uma de suas obras mais conhecidas *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, diversas são as passagens em que o filósofo dialoga com a literatura de viagem de sua época, entre outras:



racistas acerca da inferioridade dos povos não-europeus e não-brancos, classificando-os de acordo com a cor da pele, do clima e da região geográfica que habitavam.

Misturando aspectos físicos, caracteres inatos e traços culturais, os filósofos do século XVIII criaram uma série de classificações, hoje consideradas equivocadas, dos tipos humanos, como, por exemplo, as de Buffon e Lineu. Na Alemanha, nos anos setenta do século XVIII, Immanuel Kant e Johann Friedrich Blumenbach definem a utilização do conceito de raças para a antropologia. Kant acha que só é possível classificar a espécie humana pela diferença das tonalidades epidérmicas [...] Fatores climáticos e o isolamento geográfico influenciaram nas variações da espécie. Nesse processo, Kant introduziu um princípio de hereditariedade para a elaboração de uma teoria das raças. (Lisboa 1997: 139-140)<sup>58</sup>

---

[...] inúmeras causas podem produzir e efetivamente produziram na espécie humana, fazem com que, quanto a vários animais semelhantes aos homens – que os viajantes, sem um exame acurado, consideraram como feras, por causa de algumas diferenças que notaram na conformação exterior, ou unicamente porque tais animais não falavam – eu desconfiei serem, com efeito, verdadeiros homens selvagens, cuja raça, dispersada antigamente nos bosques, não encontrara ocasião de desenvolver qualquer de suas faculdades virtuais, não adquirindo nenhum grau de perfeição e encontrando-se ainda no estado primitivo de natureza. (Rousseau 1755/1973: 303)

<sup>58</sup> Ver também Bitterli (1976/<sup>3</sup>2004: 345-346):

Das Verdienst, dem Begriff der Rasse zur wissenschaftlichen Brauchbarkeit verholfen zu haben, kommt zwei deutschen Gelehrten zu, deren Namen bereits verschiedentlich genannt worden sind: Immanuel Kant und Johann Friedrich Blumenbach. [...] Kant sieht in der Färbung der Haut das offensichtlichste Merkmal zur Unterscheidung der Rassen.

Ou ainda Rölly (2011: 38):

Seit Kant setzt sich die philosophische Anthropologie mit der Positivität einer inneren Natur auseinander, die sich mit empirischen Charakter des Menschen bzw. in seiner empirischen Psychologie, v.a. im Kontext der Seelenkrankheiten, zur Geltung bringt. Die charakteristischen Unterschiede des Menschen beziehen sich auf das Naturell, die Talente, das Temperament, die Rassen, die Geschlechter und die Lebensalter. Dabei zeigt sich, dass die anthropologische Vernunft humanistisch geprägt ist: Die Menschen unterscheiden sich im Prinzip von den Tieren, weil sie Vernunftwesen sind mit einem ‚reinem Charakter‘, den sie geschichtlich zu realisieren haben. Aber es liegt eben faktisch in der *Natur* des Menschen, so Kant, dass bestimmte Rassen, ein bestimmtes Geschlecht etc., sich nicht so weit entwickelt haben, dass sie bereits das in ihnen angelegte Bewusstsein, ein Mensch zu sein, verwirklichen können. Die ‚Neger‘ etwa sind deshalb von ihrem (natürlichen) Charakter her zur Sklaverei disponiert - so heißt es einträchtig bei Kant, Steffens, Hegel oder in verschärfte Tonlage auch bei C. G. Carus und L. Büchner, von späteren Anthropologen ganz zu schweigen.

Também remeto ao trabalho de Mignolo (2011: 181-209), o qual analisa duas obras fundamentais de Kant sobre a *Geografia* e a *Antropologia*:

Em geral, tanto os naturalistas do séc. XVIII e do XIX quanto os filósofos desta mesma época baseavam suas teorias no sistema de classificação das espécies de Lineu, o qual fora utilizado não somente para a observação da natureza, como também para a observação e classificação racial de seres humanos. Nesse contexto, os pensadores da época Iluminista passavam facilmente da observação natural, ao afirmarem, por exemplo, que a fauna e a flora americana seriam menos desenvolvidas, porque mais jovem que a do resto do mundo, para a observação dos povos que do mesmo modo deveriam seguir padrão de desenvolvimento semelhante ao da fauna e flora do lugar que habitavam.

Vemos, portanto, a íntima relação entre a construção do saber filosófico moderno e a literatura de viagem racista de sua época e, em que medida, esse estado de coisas constrói uma estrutura de pensamento colonial. Segundo Mignolo (2011: 205):

[...] one of the basic hypotheses of decolonial thinking is that knowledge in the modern world was and is a fundamental aspect of coloniality. [...] Colonialism has been basically analysed in terms of economic and political control of territory and population, as if the knowledge being generated was outside Western imperial/colonial history (by which I mean, since 1500). Coloniality (as I and others have argued in the past decade) is constitutive of modernity. There is no modernity without coloniality: hence modernity/coloniality.

A teoria pós-colonial, por sua vez, constitui uma estratégia de análise que procura desvelar as narrativas eurocêntricas para poder dismantelar as estruturas de poder sobre o qual é construído o discurso moderno-colonial. Autores pós-coloniais, como Oswald de Andrade e, ainda como veremos, Mário de Andrade e Gilberto Freyre, investiram sobre essas narrativas de modo a desconstruí-las, ou seja, uma forma não simplesmente de ser *anticolonial* (no sentido de negação do colonialismo em busca de um estado anterior e utópico de pré-colonização) mas, principalmente, uma forma *pós-colonial* de agir, o que quer dizer, buscar formas de superar o discurso colonial através de estratégias de deslocamento e questionamento do mesmo. A *Antropofagia*, nesse sentido, é seguramente uma das formas mais originais e irreverentes de lidar com o problema do colonialismo simbólico.

---

It would be a sin to dismiss Kant's contribution to the history of European thought; and it would be a crime to hide or undermine his epistemic racism. (Mignolo 2011: 194)

### III. Martius e Spix no contexto pós-colonial: dois viajantes à procura de um Brasil

*A ideia de que navegávamos à vista de dois continentes em demanda de um terceiro, emocionava-nos a todos. A vizinhança da velha África, que, já desde séculos sem progresso de civilização, jaz na mesma uniformidade; [...] a fábula da afortunada Atlantis, que nós esperávamos de novo encontrar na fértil América, tão rica de maravilhas da natureza; o pensamento da despedida, que fazíamos da Europa altamente culta e espiritual; tudo concorria para tornar inolvidável aquele momento de nossa vida, à passagem pelas Colunas de Hércules, rumando para a vastidão do oceano. (Spix/Martius 1821/<sup>2</sup>1961: 34)*

Grande parte da historiografia, da sociologia, da antropologia e da literatura brasileira do século XIX até a primeira metade do século XX foram discursivamente construídas em torno da noção de mestiçagem, formando no imaginário brasileiro tanto uma realidade sócio-étnica quanto um *locus* discursivo altamente relevante para a compreensão da sociedade. Neste sentido, podemos afirmar que o conjunto de obras produzidas sobre esta questão formam uma ‘biblioteca erudita’ que se produz e reproduz desde o século XIX como resultado do amálgama *transreferencial* de textos em torno do tema da mestiçagem, textos estes que se citam direta ou indiretamente entre si.

Dentre os muitos autores que escreveram sobre o tema da miscigenação, sejam eles europeus ou brasileiros, destacam-se, na primeira metade do Oitocentos, os nomes dos naturalistas e viajantes alemães Philipp von Martius (1794–1868) e Johann von Spix (1781–1826)<sup>1</sup>. Ambos naturalistas estiveram no Brasil entre 1817 e 1820, encarregados pelo rei da Baviera Maximiliano I de coletar informações sobre a fauna, a flora, a geografia, a geologia, a língua e os costumes dos povos autóctones que no então vasto e desconhecido Reino de Portugal, Brasil e Algarves habitavam. Os viajantes bávaros faziam parte de um ciclo de missões de estrangeiros que vieram ao Brasil realizar pesquisas com diversos enfoques sobre o país. Mas, principalmente Martius, uma espécie de ‘naturalista humboldiano’ das terras brasileiras, destacar-se-ia por sua produção relacionada à flora e fauna brasileira, bem como por seus escritos de cunho etnológico.

A entrada legal de estrangeiros na colônia portuguesa constituía um fato relativamente recente, uma vez que, somente a partir de 1808, devido à transferência do

---

<sup>1</sup> Para uma breve biografia de Martius (cf. Schmelz 2000).

reino português de Lisboa para o Rio de Janeiro, é que seria decretado um tratado de abertura dos portos às nações amigas. Nunca é demais lembrar que até essa data a entrada de estrangeiros na América Portuguesa era expressamente proibida. No entanto, com a transferência do reino português, artistas e cientistas europeus vieram ao Brasil a convite do rei. Constituíam uma gama variada de pintores, botânicos, escritores, funcionários da burocracia estatal, bibliotecários entre outros, que aqui aportaram com a tarefa de construir um império através de representações iconográficas e textuais. Caber-lhes-iam, a esses estrangeiros, o papel de fixar uma determinada imagem do que viria a ser o Brasil<sup>2</sup>.

De fato, sabemos que a vinda do rei D. João VI resultaria em mudanças significativas para a estrutura econômica e política do reino. Com a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, que escapava, dessa forma, da subjugação napoleônica, abria-se inevitavelmente o caminho para a independência, a qual ocorreria apenas alguns anos mais tarde, além da criação de instituições que seriam essenciais para construir, posteriormente, uma identidade nacional. Ao desembarcar, D. João VI criara, entre outras coisas, a primeira universidade de medicina no país, possibilitando, dessa forma, iniciar a constituição de um sistema de ensino superior na colônia, até então expressamente proibido. Outra novidade seria a imprensa, que principiaria a dar seus primeiros passos com a transferência da imprensa real de Portugal para a colônia<sup>3</sup>. Além disso, o comércio com outros países europeus, inclusive a entrada de livros, começava então a ampliar-se devido a abertura dos portos às nações amigas. Obviamente que a Inglaterra, nesse caso, fora a maior beneficiada pelo decreto, uma vez que a mesma ajudara a (fuga?) de D. João VI para o Brasil<sup>4</sup>. O país inglês obteria, desse modo, vantagens alfandegárias adicionais para comerciar com o Brasil e Portugal. Segundo Schwarcz (1998: 35), “[...] a instalação no Brasil da corte portuguesa, que fugia das tropas napoleônicas, significou não apenas um acidente fortuito, mas antes um momento angular da história nacional e de um processo singular de emancipação”.

O que se começava a delinear, portanto, era toda uma cultura liberal burguesa, que culminaria na independência política em 1822. D. João retornaria a Portugal em 1821,

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, o estudo da historiadora Schwarcz (cf. 1998) sobre o trabalho do pintor francês Jean-Baptiste Debret.

<sup>3</sup> Sobre a criação e desenvolvimento da imprensa no Brasil (cf. Schwarcz 1987).

<sup>4</sup> Fuga ou estratégia de manutenção do império apesar da invasão napoleônica de Portugal?: esse tema é fonte de interminável controvérsia no debate historiográfico.

deixando, porém, seu filho herdeiro Pedro de Alcântara no Brasil. Diante das pressões internas, de um lado, da elite brasileira e, de outro, das cortes portuguesas, Pedro de Alcântara viu-se praticamente obrigado a tomar uma posição política em favor ou contra a independência, o que na prática significava ficar ou deixar o país.

Com a declaração da independência em 1822, era então necessário construir um pensamento oficial que buscasse garantir a unidade do império brasileiro<sup>5</sup>. Inevitavelmente, o rompimento dos laços com a metrópole provocaria um debate acerca da identidade cultural do país e do brasileiro que então ‘nascia’. Diante desse quadro histórico, quem seriam os responsáveis por construir uma identidade para a jovem nação?

É nesse contexto histórico que chegam ao Brasil os naturalistas Spix e Martius. Desde 1815, aventava-se em Munique a possibilidade de se realizar uma expedição pela desconhecida colônia portuguesa. Através do casamento da arquiduquesa austríaca Leopoldina com o futuro imperador do Brasil D. Pedro I em 1817, criou-se o vínculo ideal, para que pesquisadores e aventureiros de outros países, principalmente, Alemanha e Áustria, adentrassem o país. O rei Maximiliano I da Baviera era sogro do rei austríaco Franz I e, devido às relações de parentesco, aproveitara para negociar o envio, no mesmo navio que transportava Leopoldina para o casamento no Brasil, de uma missão de cientistas e pesquisadores, dentre eles encontravam-se o zoólogo Spix e o botânico Martius. Os dois naturalistas alemães vinham acompanhados de outros artistas, pintores e homens de ciência que possuíam a incumbência de realizar pesquisas de reconhecimento do país, contribuindo, desse modo, para construir um ‘retrato’ do Brasil<sup>6</sup>.

Spix e Martius aportaram no Rio de Janeiro em 1817 e, nos próximos três anos, realizariam uma incrível viagem para os padrões e condições da época de aproximadamente 10.000 quilômetros. Partiram do Rio de Janeiro e foram em direção a São Paulo, passando pela região aurífera de Ouro Preto, alcançando o rio São Francisco,

---

<sup>5</sup> Inúmeros historiadores defendem a tese de que a vinda de D. João VI, bem como, a permanência de seu filho e neto no Brasil, D. Pedro I e D. Pedro II respectivamente, garantiram a manutenção da unidade territorial do império brasileiro. Segundo a historiadora Schwarcz (cf. 1998), a monarquia foi uma opção das elites nacionais brasileiras como forma de evitar o desmembramento do território em várias repúblicas independentes. Ainda sobre a política de manutenção da unidade territorial e de seus motivos, ver, entre outros, Holanda (1972) e Junior (1945/<sup>35</sup>1987).

<sup>6</sup> Além dos bávaros Martius e Spix, vieram também nessa expedição científica outros 14 pesquisadores austríacos e um italiano. Constituíam uma gama variada de botânicos, zoólogos, médicos, pintores e acadêmicos (cf. Schmelz 2000: 5-6).

cruzando pelas regiões da caatinga do sul da Bahia até chegarem à cidade de Salvador. A partir de Salvador, adentraram os estados de Pernambuco, Piauí e Maranhão. De São Luís do Maranhão, costearam até Belém do Pará e, finalmente, desde Belém do Pará, alcançaram o rio Amazonas indo até Manaus. A partir desse momento, os dois naturalistas se separaram, tendo Spix continuado a navegação pelo rio Negro até a fronteira com o Peru e Martius seguido pelo rio Japurá até a fronteira com a Colômbia. Após essa longa viagem, reuniram-se novamente em Manaus, navegaram até Belém e, de lá, partiram de volta para Munique, cidade na qual chegaram no dia 8 de dezembro de 1820 (cf. Lack 2015: 9 - 19).

Desse momento em diante, Martius, mais do que Spix, que falecera em 1826, ocupar-se-ia por quase toda a vida com a análise e classificação do material etnográfico trazido do Brasil. O material que recolheram durante a viagem e que trouxeram consigo fora repartido entre o Museu de História Natural de Viena e o Jardim Botânico de Munique, no qual Martius trabalharia durante anos. Martius se dedicaria principalmente à publicação do material recolhido durante a viagem pelo Brasil. Esse material se constituía numa coleção de pedras, plantas, animais, insetos, diversas espécies de pássaros, anfíbios, peixes, aracnídeos, objetos etnográficos, pinturas, desenhos, além de quatro autóctones que trouxeram consigo e que, para os naturalistas, representavam ‘peças vivas’ dos ‘selvagens’ (cf. Lisboa 1997: 69).

O volume e a importância do material levado até a Alemanha eram tão significativo que resultaram na fundação do Museu de Etnologia de Munique, ainda hoje em dia referência na área (cf. Schmelz 2000: 9). Martius editou entre os anos de 1821 e 1831, em quatro volumes, a sua obra mais conhecida *Reise in Brasilien* (cf. Spix/Martius 1821/1966). Os três primeiros volumes constituem uma miscelânea de temas que vão desde flora, fauna e etnografia do Brasil até impressões pessoais e literárias de cunho romântico. O quarto volume (cf. Spix/Martius 1821/1967) constitui um atlas contendo gravuras de paisagens, mapas das principais regiões pelas quais passaram, desenhos dos objetos usados pelos povos que conheceram, anotações de músicas, danças, cantigas populares, melodias indígenas, bem como litografias contendo uma suposta descrição dos habitantes do continente americano.

Durante a viagem, Spix e Martius esforçaram-se em anotar, a partir de suas próprias perspectivas, todo o tipo de informação que pudessem encontrar pelo caminho e que lhes parecesse útil ou interessante. Descreviam as cidades e povoados pelos quais

passavam, as pessoas que ali viviam, seu ‘caráter’ ou falta dele, seus hábitos, os alimentos que consideravam exóticos etc. Também faziam parte de suas descrições as aldeias, as festas, as danças populares, a geografia, as lendas, os mitos, as doenças, os costumes, os afazeres domésticos e laborais, enfim, uma enorme massa descritiva que serviria de material etnográfico para as publicações do autor nos anos posteriores a 1831 (cf. Mägdefrau 1967).

A primeira edição traduzida para o português dos quatro volumes de *Reise in Brasilien* seria publicada no Brasil somente em 1938 pelo *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB* por ocasião do seu centenário de fundação (cf. Lisboa 1997: 61). Após a publicação na Alemanha dos quatro volumes de *Reise in Brasilien* em 1831, Martius continuaria a pesquisar e publicar sobre o Brasil. O naturalista alemão tornara-se professor de botânica da Universidade de Munique e diretor do Museu de História Natural da Baviera, conseguindo, desse modo, obter os meios necessários para dar continuidade a suas pesquisas e publicações. Da fauna à flora, passando pela etnologia e história do país, tornar-se-ia Martius, segundo Theodor (cf. 1992: 5), “um verdadeiro precursor dos ‘brasilianistas’ dos nossos dias”.

Além dos quatro volumes de *Reise in Brasilien*, encontram-se entre suas principais publicações estudos etnográficos, tais como: *O Estado de Direito entre os autóctones do Brasil* de 1832, *O passado e o futuro dos seres americanos* de 1839 (cf. Martius 1845/1982), estudos sobre a fauna e a língua tupi, dentre eles, *Os nomes de plantas em línguas tupis* de 1858, *Glossaria Linguarum Brasiliensium* de 1863 (cf. Martius 1863/1867), um tratado, de que trataremos mais detalhadamente em seguida, sobre a história do Brasil (cf. Martius 1845/1994), além de um interessante e ainda pouco conhecido romance de suas aventuras pela Amazônia denominado *Frei Apolônio – um romance sobre o Brasil* (cf. Martius 1831/1992; 1831a/1992). O conjunto de sua obra faz de Martius um dos mais importantes cientistas e pesquisadores do século XIX sobre o Brasil, tendo sido responsável por produzir uma quantidade enorme de conhecimento sobre questões relacionados ao país (cf. Schmelz 2000).

Através das pesquisas históricas, etnográficas e botânicas que realizaram, Spix e Martius contribuíram para a construção da identidade nacional do país no século XIX e início do XX, tendo influenciado à época diversos intelectuais brasileiros. É, como veremos, principalmente através da obra de Martius, que o discurso da mestiçagem, ainda hoje relevante para a identidade do país, entraria em cena. Por sua vez, a questão da

mestiçagem na obra de Martius surgiu a partir do debate europeu, contemporâneo ao autor, em torno das ‘raças’ e da desigualdade entre as mesmas. Em algumas das descrições que Spix e Martius realizam sobre a aparência dos indígenas e dos povos autóctones do Brasil, fica bastante evidente o racismo científico dos viajantes, que partiam do pressuposto de que seriam uma ‘raça’ superior em relação a outros povos. Eis como reza uma das descrições dos nossos cientistas raciais acerca dos povos autóctones:

Mameluca aus der Provinz São Paulo; Kaukasier-Indianer-Mischling. Die Schilddrüsenschwellung (Kropf) ist in diesem Gebiet recht häufig.	Mameluca da província de São Paulo; híbrido caucasiano-indígena. O inchaço da tireoide (bócio) é bastante comum nesta área.
In der linken Hand hält die Indianerin eine Spindel zum Spinnen der Baumwolle.	Em sua mão esquerda, a indígena segura um fuso para fiar algodão.
Cafusa aus der Provinz São Paulo, mit Tabakpfeife. Die Cafusos sind Indianer-Neger-Mischlinge (Kräuslung des Haars!). In dieser Gegend bemerkten wir mehrere Familien von sogenannten Cafusos, welche Mischlinge von Schwarzen und Indianern sind. Ihr Aeußeres gehört zu dem auffallendsten, welches einem Europäer begegnen kann. Sie sind schlank, breit und von kräftiger Muskulatur, besonders sind die Brust auch die Armmuskeln sehr stark, die Füße dagegen verhältnismäßig schwächer. Ihre Farbe ist ein dunkles Kupfer- oder Kaffebraun. Die Gesichtszüge erinnern im Ganzen mehr an die äthiopische als an die amerikanische Race. Was aber diesen Mischlingen vorzüglich ein frappantes Aussehen giebt, ist das übermässig lange Haupthaar, welches sich, besonders gegen	Cafuza da província de São Paulo, com cachimbo. Os cafuzos são híbridos de índio e negro (cabelo encrespado!). Nesta região, notamos diversas famílias dos chamados cafuzos, que são híbridos de negros e índios. O seu aspecto é dos mais marcantes que um europeu possa encontrar. São magros, altos e de forte musculatura; especialmente o peito e os músculos do braço são muito fortes, os pés, ao contrário, relativamente mais fracos. A cor da pele é de cobre escuro ou pardo café. De modo geral, os traços da fisionomia lembram mais a raça etiópica do que a americana. O que, porém, dá a esses mestiços aspecto singular é a cabeleira extremamente comprida e que, especialmente nas pontas, se encrespa e sobe no meio da testa, estendendo-se perpendicularmente até aproximadamente



das Ende hin halbgekräuselt, vor der Mittelstirne an auf einen bis anderthalb Fuss Höhe beinahe lothrecht emporhebt, und so eine ungeheure, sehr hässliche Frisur bildet. (Spix/Martius 1821/1967: 33, mit Abbildung)	um pé e meio de altura, formando assim um penteado monstruoso e muito feio. (Spix/Martius 1821/1967: 33, com ilustração, tradução minha)
---	--

Como vemos na descrição acima, Martius e Spix, assim com outros viajantes de sua época, tendiam a ver um Brasil degenerado devido à miscigenação das ‘raças’. Esses autores descreviam aquilo que viam ao seu redor a partir de ideologias racistas e eurocentristas próprias de sua época. Segundo os antropólogos Lisboa (cf. 1997) e Schulze (cf. 2008), as concepções raciais de Martius e Spix são típicas do contexto científico-ideológico do século XIX. Lisboa destaca que a visão eurocêntrica de Spix e Martius estava fundamentada numa dicotomia entre civilizados de um lado e bárbaros ou selvagens de outro, no qual a ‘raça caucásica’ era ‘evidentemente’ superior às outras.

O conhecimento acadêmico de ambos os naturalistas bávaros, já antes mesmo de aportarem no Rio de Janeiro em 1817, era fortemente influenciado tanto pelo positivismo científico do século XIX quanto por um darwinismo social latente, como podemos ler na citação acima de Martius sobre os habitantes da província de São Paulo. Além dessa passagem, existem inúmeras outras em que o autor fundamenta sua visão acerca da ‘diferença entre as raças’. No caso do negro, por exemplo, sabemos que Martius, não muito diferentemente do filósofo Hegel, os considerava como seres nos quais faltava humanidade. Essa conclusão servia para Martius como argumento ‘civilizatório’ de legitimação da escravidão no Brasil, uma vez que a mesma não seria tão ruim como pensavam, na medida em que possibilitaria ‘civilizar’ e ‘cristianizar’ a ‘raça negra’. Como afirma Lisboa (1997: 204):

Pautados num transparente ‘racismo da Ilustração’, acreditavam que somente a ‘raça branca’ incorpora a ‘verdadeira humanidade’, a ‘liberdade’, a ‘viva consciência moral’, a ‘religião’, o ‘espírito’, a ‘ciência’ e a ‘beleza do corpo’. Por isso mesmo, é ‘guiada quase involuntariamente

por todas as partes do mundo’, sempre vitoriosa, justificando a irradiação da ‘civilização’ europeia pelos cinco continentes.<sup>7</sup>

Em Martius, toda discussão acerca da formação do país gira em torno do ideal da ilustração francesa e alemã, ou seja, na necessidade de sair do estado de ‘natureza’ ou de ‘selvageria’ para atingir o estado de ‘civilização’. A ‘civilização’, neste caso específico, seria caracterizada através dos conceitos desenvolvidos pelos filósofos do idealismo alemão: *Bildung*, *Kultur* e *Zivilisation*:

A escolha pela temática da ‘civilização’ [refere-se à obra de Martius e Spix] justifica-se pela verificação de que praticamente todos os visitantes europeus no Brasil oitocentista, herdeiros da Ilustração, vinham com a preocupação de investigar, conforme Spix e Martius sintetizam no início de seu relato, o estado de ‘civilização’ dos habitantes. É com base nesse conceito que os viajantes definem a sua identidade e projetam-na no país estrangeiro, matizando as descrições dos aspectos sociais, históricos, etnológicos e culturais. (Lisboa 1997: 23–24)

As ideias de Martius e Spix giravam em torno da possibilidade de civilizar o país tropical. Evidentemente que o conceito de civilização era delineado pela ideia de cultura europeia. Os povos autóctones representavam, portanto, povos sem cultura, que ainda não haviam entrado no processo da história e da civilização. “Geschichte beginnt für diese *culturlosen* Menschen erst mit der Ankunft der Europäer in der neuen Welt“ (Martius 1863/1867: 764, grifo meu).

Martius e Spix obtiveram formação acadêmica em Munique numa época em que a classificação taxonômica de Lineu e o Romantismo alemão constituíam as bases do ‘verdadeiro’ e ‘científico’ conhecimento. Como afirma Pratt (1992/<sup>2</sup>2008: 26): “Travel and travel writing would never be the same again. In the second half of the eighteenth century, whether or not an expedition was primarily scientific, or the traveler a scientist, natural history played a part in it”. Neste sentido, os cientistas-viajantes tendiam a descrever a flora e a fauna dos países visitados juntamente com a descrição de seus habitantes. Através desse sistema de classificação natural adaptado a classificação de

---

<sup>7</sup> A expressão ‘racismo da Ilustração’, utilizada por Lisboa, provém do livro de George Stocking *Victorian Anthropology*, o qual cunha o termo em inglês ‘*racism of the Enlightenment*’. Compreendendo o termo em contexto pós-colonial, podemos utilizá-lo para referirmo-nos, nas palavras de Mignolo (cf. 2011), ao lado ‘obscuro da modernidade ocidental’, a qual, ao mesmo tempo que desenvolvia ideias acerca da Ilustração e da liberdade do homem, gerava também em seu bojo as concepções racistas que se manifestavam nos escritos dos filósofos e dos ‘ilustrados’ viajantes naturalistas do século XIX.

seres humanos, os povos não-europeus aparecem como parte da flora e fauna do continente, uma vez que eram considerados povos sem cultura, ou seja, naturais, pertencentes, portanto, à natureza. O motivo para essa consideração fundamentava-se na ideia de que esses povos não seriam ‘civilizados’, entendido aqui enquanto forma europeia de agir e sentir e, portanto, estariam, numa escala evolutiva de medida eurocêntrica, próximos ao ‘estado de natureza’. Não é de se estranhar, portanto, que Spix e Martius se tenham sentido no direito de levar quatro ‘exemplares’ vivos de habitantes da América até Munique para, após serem apresentados ao Rei, fazerem parte, juntamente com as amostras de vegetais e animais que coletaram, da coleção do Jardim Botânico da cidade. Desse modo, “a exaltação da flora, da fauna e da paisagem tropical [dos naturalistas viajantes] não deixava, contudo, de ser um instrumento de discriminação” (Assunção/Priore 2012: 82).

Através do sistema de classificação de Lineu, os naturalistas europeus pretendiam não somente classificar toda a natureza existente no planeta Terra, como também, e principalmente, consoante ao fato de serem naturalistas, ‘naturalizar a presença e a autoridade da burguesia europeia, bem como de seu sistema discursivo de poder-saber, sobre todas as partes do planeta’ (cf. Pratt 1992/<sup>2</sup>2008: 26, *passim*). O que sobressai nesse sistema de conhecimento é a possibilidade de através dele fundamentar-se a ‘desigualdade natural’ entre os seres humanos, de modo a essencializar, naturalizar e normatizar o mito, transformado em ‘ciência’, de superioridade do ‘homem europeu’.

Portanto, além das malas e do material para investigação científica que traziam consigo, os viajantes naturalistas traziam as concepções raciais científicas e filosóficas do século XIX. É interessante notar, nesse sentido, que segundo a autora americana Pratt (1992/<sup>2</sup>2008: 135), o Romantismo, antes de ser um movimento ‘puramente’ europeu, é um acontecimento transcultural, formado a partir da literatura de viagem (*travel writing*):

Romanticism *consists*, among other things, of shifts in relations between Europe and other parts of the world – notably the Americas [...] one might be tempted to argue that Romanticism originated in the contact zones of America, North Africa, and the South Seas. [...] Arguments about origins are notoriously pointless. It is not pointless, however, to underscore the transcultural dimensions of what is canonically called European Romanticism. Westerners are accustomed to thinking of romantic projects of liberty, individualism, and liberalism as emanating *from* Europe *to* the colonial periphery, but less accustomed to thinking about emanations *from* the contact zones *back* into Europe.

Desse modo, da mesma forma que Humboldt, Martius e outros viajantes naturalistas estavam imbuídos das concepções românticas do século XIX, sem perceberem, no entanto, que muitas dessas concepções se relacionavam diretamente com o ‘descobrimento’ da América e da exploração colonial.

Outra questão que fica em aberto, refere-se ao fato de que os viajantes europeus como Martius e Spix tendiam a ‘esconder’ suas fontes de conhecimento, na medida em que apresentavam narrativas que dão a impressão de serem autossuficientes. Os investigadores naturalistas inclinavam-se a não informar a proveniência da informação que recebiam durante a viagem. A ‘encenação’ que Martius e os viajantes europeus realizavam era a de um viajante completamente independente; apesar de parecer-nos, hoje em dia, evidente que possuíam informantes nativos, estes raramente aparecem nos relatos de Martius. Outra fonte de informação do naturalista eram os intelectuais da elite brasileira, com os quais o autor mantinha contato principalmente através do *Instituto Geográfico Histórico Brasileiro*.

Não obstante, o naturalista tendia a transportar, sem ‘citar’, para a Europa conhecimento produzido nas Américas. Desse modo, não somente apagava os traços ameríndios do seu conhecimento, como também os aspectos híbridos do mesmo. Dessa forma, Martius ‘vendia’ a imagem do viajante europeu independente, ilustrado, moralmente virtuoso a levar a ‘civilização’ para povos ‘bárbaros’. Garantia-se, assim, a ‘pureza romântica’ da observação da natureza, bem como o ‘sangue azul’ do seu saber.

A medida taxonômica de Lineu associada ao ideal romântico de beleza, ou seja, olhos azuis, cabelos loiros, num rosto angelical de donzela, contrastava-se negativamente em relação àqueles que eram diferentes, ou seja, mestiços, índios e negros e que, portanto, fugiam da ‘norma’. Esses apresentavam-se, por oposição, como figuras “horrendas” e “monstruosas”, de pele escura e “estranhos cabelos enrolados” aos olhos dos viajantes europeus (Spix/Martius 1821/1967: 33).

Outro aspecto importante a ser considerado na obra de Martius, refere-se às inúmeras gravuras que ilustram o seu livro de viagem. Elas também constituem fontes de informação valiosíssimas para o conhecimento da *forma mentis* da época.

Em *Reise in Brasilien*, encontramos ilustrações de tipos humanos nativos e europeus. Essas ilustrações são comprometedoras, na medida em que representam, de um lado, um europeu bem vestido e civilizado, montado em seu cavalo a observar a paisagem que o cerca, enquanto os nativos e os negros são postos em relação de inferioridade, geralmente representados sem roupa e quase como parte da paisagem. Muitas dessas

gravuras foram inclusive feitas por desenhistas e litógrafos que nunca estiveram no Brasil. “É importante sublinhar, pois, que as imagens da *Reise in Brasilien* resultam de mãos artísticas, que não são as de Spix e Martius, tampouco as de conhecedores do Brasil” (Lisboa 1997: 57). Como ainda esclarece Lisboa (1997: 57) em sua detalhada análise da obra de Martius, grande parte dessas gravuras “representavam o aspecto selvagem dos autóctones [...] figuras absolutamente deformadas, desproporcionais, quase animais, monstruosas e sem traços fisionômicos que os individualizassem [...]”. Para chamar ainda mais a atenção para a ‘diferença’ entre ‘civilizados’ e ‘não-civilizados’ através das imagens, representa-se o europeu bem vestido, elegante, com traços fisionômicos bem definidos, ao lado desses autóctones com aspectos estranhos, em parte deformados, sempre menores ou em posição inferior ao europeu e, de alguma forma, misturando-se com a natureza que os cercavam, enquanto o europeu se destacava da paisagem em torno de si. Desta forma, as ilustrações do livro de Martius reproduzem fielmente, no plano artístico, a ideologia do civilizado versus primitivo.

Podemos, portanto, perceber uma nítida aproximação entre os viajantes do século XVI e XVII com os do XVIII e do XIX. Enquanto aqueles procuravam na figura do canibal os seres monstruosos e bárbaros que tanto abominavam, estes introduzem, em substituição à figura do canibal, a ideia de ‘raça’ e, conseqüentemente, o racismo implícito ou explícito do saber moderno.

É através da obra de Martius, como veremos mais detalhadamente a seguir, que as ideias raciais europeias são transportadas através do Atlântico até aportarem no Brasil. Com Martius, a ‘encenação’ do Brasil mestiço começa a ocupar um lugar de destaque na produção artístico-cultural brasileira, seja ela realizada por estrangeiros ou pela própria elite do país. Principalmente no que se refere à análise da sociedade brasileira, tanto histórica quanto socialmente, o resultado interpretativo não poderia ter sido mais comprometedor.

### 3.0 O Brazilianismo de Martius

*É antes do ópio que a minh'alma é doente.  
Sentir a vida convalesce e estiola  
E eu vou buscar ao ópio que consola  
Um Oriente ao oriente do Oriente.* (Pessoa 1914/2016: 12)

*Mas o modo como alguém se sente não estrangeiro com frequência se baseia  
numa ideia muito pouco rigorosa do que existe 'lá fora', para além do território  
conhecido.* (Said 1978/2007: 91)

*De que maneira maravilhosa entremeavam aqui, diante de seus olhos, a natureza e o  
destino do Oriente com os do Ocidente. E uma vez que lhe parecia enigmático e onírico  
tudo o que experimentava, via com seus olhos e ouvia com seus ouvidos o que, no  
entanto, parecia-lhe uma lenda de terras longínquas, uma conjunção de fantasias  
estranhas.* (Martius 1831/1992: 155)

A obra de Martius representa a construção moderna daquilo que podemos chamar de 'Brazilianismo', ou seja, um espaço de representação descritiva e imaginativa com valor de verdade e realidade. A positividade da representação do Outro somente pode ser positiva pelo fato de que demonstra tudo aquilo que há para demonstrar. Essa região tornada exótica, de natureza exuberante aos olhos dos navegantes, localiza-se ao 'Sul' de um mundo formado por uma cartografia imaginária.

O Brazilianismo, assim como o Orientalismo de Said, constitui um conjunto de ideias, muitas delas formadas por estereótipos e 'essencializações', que se traduzem em uma história e uma tradição de pensamento específicas e dá ensejo a um imaginário e um vocabulário próprio. A partir da obra de Martius, o Brazilianismo se tornaria uma disciplina erudita, que sistematizou a biblioteca de conhecimentos acerca dessa região ou espaço geográfico. O Brazilianismo trabalha, portanto, com essas duas chaves epistemológicas, ou seja, de um lado, a geografia e literatura imaginativa, de outro, a aplicação da imaginação a uma realidade ou a transformação 'alquímica' do imaginário em realidade.

Como viemos mostrando ao longo deste trabalho, essa construção do Brazilianismo possui uma dimensão política, na medida que em seu estudo implica necessariamente uma análise das relações entre 'cultura e imperialismo', tal como aponta Said em seus livros (cf. 1978; 1993/2011).

O fato é que Martius compartilha com seus contemporâneos a crença em determinadas ‘verdades’ que, além de se autorreforçarem mutuamente, constroem um sistema fechado, por vezes, completamente independente da realidade empírica. “[...] O caráter autocontido e autorreforçado de um sistema fechado, em que os objetos são porque são o que são, agora e sempre, por razões ontológicas que nenhum material empírico pode desalojar ou alterar” (Said 1978/2007: 111).

Essas novas ou reformuladas figuras imaginativas de que Martius lança mão para criar o seu aparato de conhecimento encontram-se em um conjunto de clichés e estereótipos que podem ser identificados através da análise textual. No seu conjunto, essas figuras de linguagem, metáforas etc., dão conteúdo a uma epistemologia tanto espacial-geográfica quanto vocabular.

Em outras palavras, não é preciso procurar uma correspondência entre a linguagem usada para retratar o Oriente e o próprio Oriente, não tanto porque a linguagem seja imprecisa, mas porque nem está tentado ser precisa. O que está tentando fazer, [...] é ao mesmo tempo caracterizar o Oriente como estranho e incorporá-lo esquematicamente num palco teatral cujo público, gerente e atores estão voltados para a Europa, e apenas para a Europa. (Said 1978/2007: 113)

Para Martius, assim como para muitos escritores-viajantes do século XIX, o principal requisito discursivo era representar a si mesmo enquanto uma unidade hegemônica, unidade esta que era assegurada através da ideia de raça. Para isso, era preciso representar o Outro enquanto impuro, misturado e inferior, garantindo, dessa forma, a superioridade de si mesmo.

Como vimos no capítulo primeiro deste trabalho, o século XVI concentrou-se em figuras de linguagem bíblica para representar a diferença em termos de estranheza e exotividade. Lentamente o canibalismo cederia espaço para esta outra figura representativa da raça e da miscigenação. Ainda que girasse em torno desse imaginário representativo do canibal e da raça, a epistemologia criada pelo discurso moderno possuía uma palheta diversificada de figurações para recorrer. Dentre as principais, temos as questões em torno do clima, da natureza, dos animais, da flora e da alimentação, que variavam entre si e, inevitavelmente, encaixavam-se dentro do eixo discursivo principal, seja ele o canibalismo ou a questão da raça. Como afirma Said em relação ao Oriente: “O conhecimento do Oriente, porque gerado pela força, *cria* num certo sentido o Oriente, o oriental e seu mundo” (Said 1978/2007: 73, grifo do autor).

Na obra de Martius, os povos autóctones e negros são povos que podem ser descritos dentro de um sistema taxonômico que os classifica dentro de certos padrões, de modo a poder, não somente ‘conhecê-los’, como também discipliná-los, ‘educá-los’, ‘ilustrá-los’ e classificá-los tal como se faz com os animais em um manual de zoologia.

Esse tipo de conhecimento colonial conjuga-se, ou melhor, está intimamente relacionado com a questão do exercício do poder através do controle por meio de aparatos legais, burocráticos e institucionais dos corpos e mentes de seres humanos. Em seu cerne, é um conhecimento que estabelece uma “[...] análise política da realidade, cuja estrutura promovia a diferença entre o familiar (a Europa, o Ocidente, ‘nós’) e o estranho (o Oriente, o Leste, ‘eles’)” (Said 1978/2007: 78).

Não se trata, portanto, de encontrar na obra de Martius a expressão pura e simples do ser real das coisas, mas tão somente a constelação de ideias que foram relevantes para a construção discursiva do ‘Brasilianismo’. O Brasil não se tornou um país miscigenado somente pelo fato de que assim se descobriu, mas tornou-se mestiço devido às questões raciais do século XIX.

Mas se concordamos que todas as coisas na história, bem como a própria história, são criadas pelos homens, veremos como é grande a possibilidade de que a muitos objetos, lugares ou tempos sejam atribuídos papéis e significados que adquirem validade objetiva só *depois* de essas atribuições terem sido feitas. Isso vale para coisas relativamente incomuns, como estrangeiros, mutantes ou comportamento ‘anormal’. (Said 1978/2007: 91, grifo do autor)

Martius é, senão o primeiro, seguramente um dos primeiros que ‘discursa’ sobre a miscigenação no Brasil. Antes dele, padres, missionários e viajantes, escreviam sobre o Brasil desde a perspectiva do colonizador português, conferindo pouco ou nenhum espaço para negros e índios. Negros e índios, esses ‘objetos’ da história, raramente foram sujeitos diretos da própria representação discursiva de si. Sua presença na episteme ocidental é, no fundo, a representação de uma representação eurocêntrica. “É perfeitamente possível argumentar que alguns objetos distintivos são criados pela mente, e que esses objetos, embora pareçam ter existência objetiva, possuem apenas uma realidade ficcional” (Said 1978/2007: 91). No entanto, ainda que ficcional, não deixa essa realidade de ter sua validade, ainda mais se for respaldada por formas institucionais de poder, tal como o discurso acadêmico. Afinal, toda a discussão sobre a miscigenação iniciada por Martius fora durante décadas seriamente e academicamente abordada, tornando-se de fato um



problema social a ser discutido. Não nos podemos esquecer que o Brazilianismo possuía estreitas relações com instituições de poder político e econômico do século XIX e começo do XX. Martius era não somente membro da Academia de Ciências da Baviera, diretor do Jardim Botânico de Munique e professor de Botânica da Universidade de Munique, como também membro de honra (*Ehrenmitglied*; cf. Schmelz 2000: 18) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, naquela época, sem dúvida, a principal instituição de publicação e debate acadêmico no Brasil.

O ‘Brazilianismo’, portanto, não pode ser encarado somente como uma fantasia europeia acerca do mestiço, mas antes, como um corpo teórico e epistemológico altamente elaborado ao longo de muitas gerações e validado por instituições. Essa catexia discursiva, fundada no ‘racismo ilustrado’ da modernidade, criara representações negativas da alteridade, de modo que, ao canibal e ao mestiço, seguir-se-ão outras representações essencializantes da alteridade: ‘terceiro mundo’, ‘subdesenvolvimento’, ‘periferia’, ‘jeitinho brasileiro’, ‘homem cordial’, ‘herança ibérica’ etc.

O Brazilianismo torna-se, dessa forma, uma ‘pintura cubista’ feita de colagens e sobreposições de diversas camadas históricas e teóricas. Sua função é preservar o domínio simbólico, político e econômico sobre o Outro. Ao construir uma função de verdade, atribui-se ao discurso Brazilianista uma autoridade epistemológica.

Basta que ‘nós’ tracemos essas fronteiras em nossas mentes; ‘eles’ se tornam ‘eles’ de acordo com as demarcações, e tanto o seu território como a sua mentalidade são designados como diferentes dos ‘nossos’. Numa certa medida, as sociedades modernas e primitivas parecem obter a percepção de suas identidades de modo negativo. (Said 1978/2007: 91)

É importante perceber que muitos dos autores que escreveram sobre o ‘Novo Mundo’ nunca conheceram os países ou as regiões sobre as quais escreviam (filósofos da modernidade são um exemplo clássico). De fato, nem era necessário ter estado fora da Europa ou fora de seu gabinete de estudos, uma vez que o discurso girava em torno de um sistema fechado de figuras representativas da alteridade.

No próximo subcapítulo, veremos de que forma esse ‘fetichismo negativo’ do Outro, essa adoração do exótico, misturada com interesses de admiração e, ao mesmo tempo, rejeição, esse culto duplo do contraditório entre a aproximação e o rechaço, toma forma no romance escrito por Martius.

### 3.1 Martius vai ao *Oriente*: Frey Apolônio e sua viagem pelo Brasil

Segundo Said (1978/2007: 218-220), a experiência do europeu em relação ao não-europeu, seja ele o oriental ou o americano, ocorria, principalmente, através de duas formas distintas. A primeira constituía uma experiência livresca, ou seja, toda uma biblioteca, uma lexicografia disponível acerca de um determinado assunto que servia para conferir valor de verdade ao mesmo, de modo que aqueles que não visitaram pessoalmente as fronteiras fora da Europa recorriam a essa biblioteca como fonte de saber. Essa biblioteca era geralmente consultada por eruditos e filósofos, como no caso de Marx, que recorria ao *Divã ocidental-oriental* de Goethe para fundamentar seu conhecimento acerca do Oriente.

A outra experiência fundamental de contato com o Outro dava-se através da viagem e do contato direto com o mundo não-europeu. Nesse caso, a experiência de contato se traduzia na fabricação de documentos e conhecimentos que se tornariam, por sua vez, parte da biblioteca a ser consultada pelos produtores do conhecimento. Nesse sentido, o caso de Martius é exemplar. Ele não somente viaja ao Brasil e entra em contato com inúmeros povos autóctones, como também produz uma obra imensa, que posteriormente faria parte da biblioteca brasileira enquanto fonte imprescindível para o conhecimento do tema. Sua experiência pessoal deverá ser transformada em um discurso impessoal e científico para que tenha legitimidade:

Em outras palavras dentro de um texto deve ocorrer uma metamorfose da declaração pessoal para a oficial; o registro da residência e da experiência oriental de um europeu deve desprezar, ao menos, minimizar, as descrições puramente autobiográficas e indulgentes em favor das descrições sobre as quais o Orientalismo em geral, e mais tarde os orientistas em particular, podem traçar, construir e basear outras observações e descrições científicas. (Said 1978/2007: 220)

No caso específico de Martius, a situação é dupla. Ele não é somente um “peregrino científico”, como também um “peregrino literário” (Said 1978/2007: 237). Os quatro volumes de sua obra *Reise in Brasilien*, escrita juntamente com Spix (cf. Spix / Martius 1821/1966), contêm inúmeras passagens pessoais, relatos acerca da viagem, impressões pessoais de personalidades que conhecera, além, claro, de conhecimentos propriamente científicos relacionados à botânica, à etnografia, à mineralogia e aos costumes indígenas em geral.

Após terminar a escrita de *Reise in Brasilien* em 1830, Martius, surpreendentemente, dedica-se a escrever um romance, tendo por base a experiência de sua viagem pela Amazônia. O romance de Martius, intitulado *Frei Apolônio: um Romance do Brasil* (cf. Martius 1831/1992), nunca fora publicado pelo autor em vida, tendo sido descoberto recentemente em meio aos seus arquivos da Biblioteca Municipal (*Stadtbibliothek*) de Munique. Após a descoberta do manuscrito, o romance viria a ser publicado no Brasil e na Alemanha no ano de 1992. Segundo a apresentação que Erwin Theodor (cf. 1992) faz do livro, o romance representaria uma “versão ficcionalizada de suas experiências de viagem pela Amazônia brasileira” (Theodor 1992: 6), de modo que o naturalista alemão teria transformado suas experiências pessoais não somente em relatos científicos e oficiais acerca de sua viagem, mas também em ficção. O romance está imbuído do espírito romântico da época de Martius e, apesar da sua fraca qualidade literária, é revelador no que se refere ao contexto ‘orientalista’ europeu do século XIX.

O narrador do livro é o jovem cientista Hartoman, que nos primeiros rascunhos do romance se chamava Suitram, um anagrama do nome Martius, e que, por motivos pessoais, Martius decidira trocar por Hartoman. O personagem Hartoman é caracterizado como um jovem cientista que saíra da Alemanha para buscar conhecimento na América. “Nos belos anos, nos quais juventude, amor e esperança produzem em nosso redor verdadeiro jardim de magias, cheguei à América e, na plenitude do meu anseio de conhecimentos, vaguei pelo continente esplendoroso” (Martius 1831/1992: 3).

Hartoman, ao desembargar na América Portuguesa, segue viagem, juntamente com seu amigo e empresário italiano Riccardo, de barco no intuito de explorar a região do rio Amazonas. O italiano Riccardo, o qual vive há muito tempo naquela região, dedicando-se à plantação de café, é seu guia de viagem. Além de Riccardo e Hartoman, temos o personagem Gregório, um índio cristianizado e bondoso, representando a figura ideal do ‘bom selvagem’ rousseauiano, além de Frei Apolônio, um velho sacerdote.

Hartoman relata no romance a vida pessoal de Frei Apolônio, o monge jesuíta português, pelo qual nutre profunda admiração e respeito. Com o passar do tempo, Hartoman ganha a confiança de Frei Apolônio, e, como num confessorário cristão, Frei Apolônio, já bastante idoso, irá relatar ao jovem Hartoman sua vida e seus infortúnios.

O que mais impressionava Hartoman, além da profunda sabedoria do velho monge, era o mistério que envolvia a sua vida pregressa. Conforme a amizade e a admiração entre os dois se fortalecem, Frei Apolônio permite-se confiar-lhe seus segredos mais íntimos, com a condição de relató-los a terceiros somente após sua morte.

Frei Apolônio relata que, antes de tornar-se monge, tivera uma vida conturbada, cheia de amores proibidos, jogos, gastanças e errâncias pelo mundo. O jesuíta confessa a Hartoman ser um português de Lisboa, filho de uma importante família da região que, no entanto, devido à morte do pai e da mãe e à sua longa ausência do país, cairia completamente no esquecimento. Frei Apolônio, ao ver-se completamente só no mundo, procurou por diversos meios dar sentido à sua existência. “Agora encontrava-me sozinho no mundo, como último ramo de uma família outrora florescente, que havia dado à pátria valentes guerreiros e competentes magistrados. Deveria permanecer no país, fundar um lar; mas este sacrifício tornara-se impossível para mim” (Martius 1831/1992: 78).

Frei Apolônio, apesar de sentir-se obrigado a permanecer em Portugal e dar continuidade ao nome da família, é possuído por uma irresistível vontade de buscar sentido para a própria vida através de uma viagem ao Oriente. Sua primeira viagem orientalista, leva-o até a Argélia, onde, juntamente com uma Ordem religiosa, pretendia realizar uma expedição de conquista e missionação. “A Ordem de São João organizava então, escrevia-se o ano de 1782, uma grande expedição contra a Argélia” (Ibid.: 77).

Após a expedição missionária e colonial na Argélia, tendo passado por inúmeros infortúnios, Apolônio encontrava-se tão perdido quanto antes em relação à sua própria vida. Essa desorientação existencial o levará a decidir-se por continuar sua viagem em direção ao Oriente. Nessa sua viagem em direção ao Oriente, mas também em busca de si mesmo, o jovem Apolônio encontra-se com um nobre cavaleiro alemão, o qual lhe aconselha a leitura da Bíblia.

É a leitura dos textos sagrados que define o próximo destino de Apolônio, o qual decide realizar uma peregrinação à Terra Santa. “Li e li, e uma comoção anteriormente desconhecida, um suave entusiasmo pelo maior dos homens tomou minha alma. Decidi-me conhecer a terra onde viveu [Jesus], de onde projetou sua ação maravilhosa sobre todo o globo” (Ibid.: 80).

Como vemos, até aqui Martius segue passo a passo a receita do romance orientalista: falta de sentido para a própria vida, busca de si através de viagens ao Oriente e leituras que influenciam suas decisões existenciais.

A leitura da Bíblia faz de Apolônio um peregrino, com interesse ainda maior pelo Oriente. No entanto, ao chegar a Jerusalém, após inúmeros infortúnios ocorridos durante a viagem, o aventureiro-viajante ressalta seu desapontamento com as seitas monásticas cristãs que aí viviam em constantes disputas religiosas entre si. É devido à sua decepção com o cristianismo que o Apolônio aproxima-se dos seguidores de Maomé:

A ignorância, a grosseria, a hipocrisia vil da ordem monástica [cristã] daquelas paragens inicialmente esfriaram meu entusiasmo e depois revoltaram-me, e quando, por mero acaso, travei conhecimento com vários maometanos, cuja reconhecida virtude lançava sombra desfavorável sobre os meus correligionários, sendo que, enganado e ferido por esses, encontrei compreensão, ajuda e consolo, junto àqueles, começou a mais triste fase de minha existência. Iniciei por comparar o cristianismo com a lei dos muçulmanos, cometi o desatino de julgar que se tratava de uma doutrina como outra [...]. (Ibid.: 101-102)

A aproximação espiritual e física com o Oriente e com a religião islâmica faz com que Apolônio viva vários anos no Oriente, tendo inclusive, devido à sua facilidade para aprender idiomas, tornado-se fluente em árabe. “[...] A satisfação que sempre senti em viajar levou-me a cruzar durante vários anos a Síria de um lado a outro. Vi Alepo, Bagdá, Ptolomais e todas as cidades costeiras da Terra Prometida, e finalmente Alexandria e o Cairo” (Ibid.: 102). Em meio à sua fascinação pelo Oriente, Apolônio trava amizade com Iussuf, um judeu convertido à religião islâmica, que o convida a participar de uma caravana de comércio em direção ao Iraque. “Iussuf era, de nascimento, judeu armênio, mas havia jurado fidelidade ao alcorão [...]” (Ibid.: 102). No meio do caminho, Iussuf e Apolônio sofrem um assalto de uma quadrilha de beduínos, resistem, mas acabam-se ferindo. Após o assalto, são encontrados por amigos de Iussuf, que os levam à fazenda de um rico comerciante e amigo seu. Na fazenda, enquanto se recuperava, Apolônio afirma que:

Tomaram-me por mulçumano e cuidaram de mim com a mais nobre hospitalidade. Nada fiz para dissipar o engano do dono da propriedade - sim, enrubesça de vergonha por seu amigo, meu caro Hartoman - na ocasião não me bastava passar por um adepto de Maomé, esforçava-me mesmo por inteirar-me e aceitar as suas doutrinas. *O alcorão era meu companheiro exclusivo e eu julgava encontrar estampadas doutrinas de sua moral sensualista*, nessa mistura estranha de razão muito parcial e fanatismo exacerbado, as leis mais elevadas da humanidade! E não só isso, ainda não encontrara o cume dos meus descaminhos! Ainda onerei a minha consciência com a culpa jamais resgatada, cuja mera lembrança castiga-me com ferrões de escorpião: *cedendo a prazeres sensuais, reneguei Cristo, Nosso Senhor!* (Ibid.: 103, grifo meu)

A negação da religião cristã ocorre no momento em que Apolônio conhece Solima, a filha do fazendeiro que o hospedara. O casal inicia um relacionamento secreto até o momento em que, não conseguindo mais conter o segredo de seu amor por Solima, Apolônio confessa ao seu pai que nutria por ela um imenso amor e que estaria disposto a converter-se à religião muçulmana a fim de poder ficar ao lado de sua amada. “[...]”

Confessei-lhe meu afeto por sua filha, declarei-me pronto a mudar de religião [...]” (Ibid.: 104). Eis que, nesse momento, Apolônio descobre que cometera um erro fatal ao julgar erroneamente que Solima fosse, assim como seu pai, muçulmana. Para sua desgraça, descobre que a filha era secretamente devotada ao cristianismo:

Mas quem retrata o meu assombro, quando Solima se afasta, amaldiçoando a mim e ao fruto do nosso amor! *Era filha de cristã, dedicada à nossa fé com fidelidade inquebrantável. A minha disposição à conversão destruiu seu respeito por mim, seu amor e alegria de viver [...]*. (Ibid.: 104)

Apolônio, profundamente decepcionado com a sua própria atitude, sabendo que perdera Solima para sempre, resolve fugir e continuar sua viagem de busca espiritual em direção ao Oriente. Dessa feita, o viajante europeu iria refugiar-se em Goa. É em Goa, então uma colônia portuguesa, que Apolônio fica sabendo da morte de Solima e da existência de um filho bastardo:

Anos se passaram até que recebesse em Goa, onde me havia refugiado, notícias de Iussuf, informando-me de que a tristeza e luto constantes haviam consumido a existência de Solima, *tendo o avô jurado dar à criança uma educação destinada a torná-lo um crente muçulmano, a nutrir ódio eterno pelo cristianismo*. (Ibid.: 104, grifo meu)

O filho ilegítimo de Apolônio, criado no ódio ao cristianismo e no fanatismo mulçumano, irá, como veremos, perseguir Apolônio durante a sua estadia no Brasil. Nesse entretempo em Goa, Apolônio retoma sua fé no cristianismo e converte-se à ordem religiosa dos carmelitas. “Daí por diante, trilhei um caminho simples, com a graça de Deus. [...] Entrei na Ordem dos Carmelitas, preguei aos pagãos. [...]” (Ibid.: 105).

Após converter-se definitivamente à religião cristã, Apolônio permanece ainda por muitos anos viajando pelo Oriente, dessa feita, com a missão de levar o conhecimento do evangelho aos povos pagãos.

É somente após essa longa estadia no Oriente, já de volta à Europa, que Apolônio irá à América, com a função de catequizar os índios no Brasil. “[...] Comuniquei à Ordem a disposição de aceitar outra missão, de preferência no Brasil, desejo a que acederam de bom grado” (Ibid.: 106). Ao chegar no Brasil, Apolônio é um velho monge, profundo conhecedor do Oriente. É na Amazônia que ele conhece Hartoman e passa a relatar-lhe os segredos de sua vida conturbada. Para Hartoman, constituía um mistério o fato de que Apolônio fosse, já há alguns anos, perseguido por um estranho. Sempre vestido de negro,

grande e forte, e sem nunca revelar sua identidade, supunha-se que fosse um espírito. Numa noite escura, no meio da selva amazônica:

A figura negra deixou cair o braço, levou a mão esquerda ao coração, e com voz mais suave, quase trêmula, acrescentou em língua árabe: ‘Viaja bem, e que Alá te proteja’. Quando [...] ambos [Hartoman e Apolônio] se repuseram do susto, a aparição havia sumido. (Ibid.: 50)

O espírito misterioso é na verdade Abraham Ibrahim, filho de Apolônio com Solima, o qual tendo sido criado pelo avô, um “turco fanático”, segundo o relato de Apolônio (Ibid.: 177), fizera que ele jurasse ódio eterno ao cristianismo:

O avô pretendeu educá-lo no ódio aos cristãos. Terrível juramento expulsou-o para sempre da Igreja Cristã, mas apesar disso sentiu-se poderosamente atraído por Jesus Cristo! Como andarilho, só procurou fazer o bem, praticar a justiça, guiado pelo mais puro amor fraterno, e, entretanto, tremia ao passar pela soleira do templo cristão. (Ibid.: 223)

É através do filho bastardo de Apolônio que o Oriente se entrelaça com a América e a floresta amazônica, no fundo, somente um outro Oriente para o monge cristão. Abraham, assim como Apolônio, é um personagem profundamente em crise em relação à sua identidade religiosa:

Desejava tornar-se um indivíduo livre [Abraham] de espírito independente, e quando o avô lhe extorquiu a promessa de jamais atravessar a soleira de um templo cristão, deu-a na confiança orgulhosa de que, apesar disso, saberia conservar a sua inteira liberdade. Mas amargos sofrimentos espirituais advieram-lhe dessa promessa. Fora feita logo depois da morte de sua mãe, quando contava cerca de dezoito anos. A partir do momento em que prestou juramento, Muley Achmet passou a respeitá-lo e amá-lo como a um filho querido. Entretanto, havia antes prestado juramento diverso a sua mãe, o de que seria em caráter e ação um verdadeiro cristão. *Assim tornou-se um homem entre dois juramentos, conforme dizia de si mesmo.* (Ibid.: 224)

Sua mãe Solima, uma cristã ‘enrustida’, educou-o dentro dos ensinamentos da doutrina cristã; seu avô, no entanto, fizera dele um muçulmano que deveria odiar o cristianismo:

Solima viveu uma existência monótona, evitada pelo pai; e perdeu a sua alegria derradeira quando o filho lhe foi tirado, para tornar-se muçulmano sob os olhos de Achmet [o avô]. Era intenção dele infundir-lhe um verdadeiro fanatismo por Maomé, o que não conseguiu, entretanto, pela influência das doutrinas cristãs, que lhe haviam sido reveladas por Solima. Quanto mais raramente, e às escondidas, se encontravam em noite avançada mãe e filho, tanto mais profundas tornavam-se nele todas as virtudes cristãs. (Ibid.: 223)

O personagem de Abraham é a representação do longo debate orientalista no século XIX em torno das disputas religiosas entre mulçumanos e cristãos. Sua biblioteca pessoal refletia a indecisão em relação às suas próprias crenças: “Uma Bíblia, em italiano, igualmente o Alcorão, um livro de orações armênias e o tratado judeu de orações, Pirke Aboth, eram provas dos interesses diversificados de Abraham em questões de religião” (Ibid.: 214). Abraham representa um ser profundamente abalado e indeciso por encontrar-se entre “entre dois juramentos”, ou seja, na fronteira entre dois mundos. Por isso, ele torna-se um peregrino, um ser indeciso, entre o Oriente e o Ocidente, o qual “colocado entre Jesus e Maomé, dedicou-se também a pesquisar acerca do judaísmo, talvez seguindo o conselho de Iussuf, que no íntimo continuava sendo um judeu” (Ibid.: 224). Suas experiências religiosas e culturais se entrelaçavam e o dividiam entre o cristianismo da mãe, o islamismo do avô e o judaísmo do amigo Iussuf:

Meu pai dispôs-se a desistir de sua crença pelo amor de uma mulher. Assim fui concebido no pecado e nasci como filho do embuste. Cresci ao lado da mãe suave e bela, da viúva sofredora e jurei-lhe seguir Aquele que, por amor pelos homens, foi crucificado. Depois, a avô exige a minha presença, para dar-me a escolha entre o juramento de recusar para sempre qualquer santuário cristão, ou, de ser enforcado e atirado às ondas do Eufrates! Estremeci horrorizado e prestei juramento, fugindo do cruel antepassado para junto do judeu [Iussuf] que vivia como turco, mas teve morte de judeu! (Ibid.: 226)

O conflito identitário-religioso pelo qual passam, demonstra que Apolônio e seu filho, Abraham, são peregrinos em busca de si próprios. Necessitam ir ao Oriente, não para conhecê-lo, mas para buscarem a si mesmos. É o próprio Apolônio quem afirma que, no início de sua vida, ainda na juventude, o Oriente representava para ele uma forma de libertação, um lugar de peregrinação para o encontro consigo mesmo. Mas é lá no ‘Leste’ que Apolônio perceberá o perigo que o ‘Oriente’ pode para ele representar, caso ele se perca numa moral que não fosse a ‘sua’.

Apolônio passa por muitas provações do ‘malicioso’ e ‘maligno’ islã antes de reencontrar-se novamente em sua ‘verdadeira fé’. Com Abraham não é muito diferente; filho de pai e mãe cristãos, ele tem que lutar para vencer a exterioridade de uma fé que lhe fora imposta pelo avô. Apolônio e Abraham são, portanto, exemplos daqueles que conseguiram-se ‘salvar’, porque, apesar de recaídas e percalços, voltaram-se, ao final, à ‘verdadeira fé’ no cristianismo, permanecendo, portanto, verdadeiramente ‘europeus’ e bons cristãos.



Vemos, portanto, que o romance de Martius, apesar de ter como proposta ser um romance sobre o Brasil, tal como o título denuncia, acaba por dar voz ao discurso orientalista de seu tempo. *Frey Apolônio*, por conseguinte, pode ser entendido enquanto um ‘livro orientalista exemplar’, na medida em que segue a ‘receita literária’ do *Zeitgeist* de sua época. Sua crítica devastadora se estende desde as religiões orientais até aos povos primitivos da América, que, pior ainda que os orientais, nem sequer poderiam ser salvos, como no trecho abaixo:

E pode prever-se uma melhora efetiva para essas raças humanas? [refere-se aos índios], perguntou o jovem [Hartoman]. Dificilmente foi a resposta do monge [Apolônio]. Esses povos foram submetidos a destino implacável, por motivos que não sei explicar, e tampouco saberão revertê-lo à virtude e sabedoria dos outros homens. É justamente por isso, confesso-o, que me empenho por salvar ovelhas isoladas desse rebanho, exatamente as mais privilegiadas, e pretendo o milagre de inseri-las na moralidade vigente na Europa. (Ibid.: 55)

Os termos que usam Frei Apolônio e Hartoman, ao referirem-se aos índios, são sempre romântico-cristãos. É a possibilidade de salvar algumas poucas almas de um mundo que deveria necessariamente degenerar-se até o seu fim próximo:

A indiferença total, na qual viviam seus companheiros de viagem peles-vermelhas, oferecia constantemente motivos para reflexões acerca desses seres, bem como sua existência atual e suas experiências anteriores, que devem ter contribuído para modificá-los substancialmente. (Ibid.: 91)

No romance de Martius, podemos encontrar praticamente todos os elementos típicos do colonialismo imperialista europeu do século XIX. O racismo de Apolônio se manifesta na medida em que ele crê que deveria transformar ‘selvagens’ em ‘seres humanos’. Seu ato de missionar os índios baseava-se em imagens quinhentistas do paraíso: “Vinha me adaptando bem a esta simplicidade ingênua, e a imaginação desenvolveu um quadro de inocência paradisíaca!” (Ibid.: 168). Sua visão edênica é um eco deformado dos textos eruditos do passado aos quais tivera acesso:

Quando imaginamos aquelas criaturas da fantasia, descritas por um Jean-Jacques Rousseau como representantes do homem natural, costumamos atribuir-lhes aspectos análogos aos aqui encontrados entre os chamados selvagens. [...] Já vi projeções de tais criaturas em bailes, dramas e óperas, levados à cena lá na pátria. [...] Como é diferente disso a humanidade americana que vejo, agora que convivo há meses com ela! (Ibid.: 92)

A “interpretação imaginativa”, nas palavras de Said (1978/2007: 241), é, de certa forma, percebida por Hartoman, uma vez que é o próprio viajante europeu que afirma no início de sua viagem pelo Brasil que:

*Percebi o entrelaçamento entre realidade e imaginação nesta plenitude infinita da natureza, e a convicção da beleza eterna da Criação, do esplendor da ordem divina do Universo emergiu qual poderoso sol primaveril, jamais visto, do movimentado oceano de meus sentimentos. Ideias e sonhos comoventes acerca da vida e da morte do planeta, da origem e desaparecimento de suas criações, da luta titânica da humanidade contra a natureza – e contra si mesma – perpassaram o meu espírito. (Ibid.: 1831/1992: 3-4, grifo meu)*

A viagem de Hartoman para o Brasil, assim como a de Apolônio pelo Oriente, é, de certa forma, uma viagem ao ‘Oriente interior’ dos próprios personagens. E essa vida interior está repleta de predisposições, preferências e simpatias, que vão se revelando ao longo do livro: adora os europeus, acha os índios preguiçosos e parecidos com as crianças. O cristianismo é a religião salvadora, enquanto tanto os índios pagãos quanto os diabólicos muçulmanos seriam abjetos e deveriam ser odiados. Os indígenas seriam povos primitivos, enquanto os árabes seriam sensuais.

Fica evidente que Martius toma como modelo os romances orientalistas de sua época que, como afirma Said (1978/2007: 221), formavam o corpus literário-erudito do Oitocentos:

[...] durante todo o século XIX, o Oriente, e especialmente o Novo Oriente, era um dos cenários favoritos para passeios e livros europeus. Além disso, desenvolveu-se um corpo bastante grande de literatura europeia de estilo oriental, baseada muito frequentemente em experiências pessoais no Oriente.

O orientalismo presente no romance de Martius sobre o Brasil constitui uma projeção imaginativa de outros romances que o autor provavelmente conhecia, tal como o *Divã oriental-ocidental* de Goethe. Com a ajuda Goethe e da vasta biblioteca oriental em voga no século XIX (Flaubert, Disraeli, Mark Twain, Kinglake, Walter Scott, Hugo), Martius escreve um ‘romance orientalista’ sobre o Brasil, ainda que nunca tenha estado pessoalmente no Oriente. Mas ir ao Oriente não era absolutamente necessário para Martius; o Brasil nada mais é que um outro Oriente, um “Oriente ao Oriente do Oriente”, tal como dissera Pessoa (1914/2016: 12).

Neste sentido, Hartoman, ao analisar a biblioteca do seu amigo Frei Apolônio, destaca as principais obras que encontrara: “Ao lado do oratório, num canto da sala, ficava uma estante de livros, na qual eram visíveis *A República* de Platão, obras de Virgílio, Dante, Ariosto, Tasso, Camões, Montesquieu, a *História da Ásia* de Barros [...]” (Martius 1831/1992: 53). Perceba-se que a biblioteca orientalista de Frei Apolônio era ‘completa’, no sentido de que abrangia todo o ‘conhecimento’ de sua época, ou seja, dos autores antigos aos iluministas, passando pela *História da Ásia*. Martius permanece, desse modo, fiel ao conhecimento erudito da biblioteca orientalista de sua época, ou seja, não o modifica, apenas o replica.

Essa biblioteca, comum aos europeus, servia como fonte de inspiração e referência para a construção de uma geografia imaginária. Para Martius, assim como outros escritores europeus do século XIX, tratava-se de abordar o ‘Oriente’ (leia-se Brasil e América) por uma questão de:

Simetria: tendo estado no Novo Mundo e visto seus monumentos naturais, ele precisava completar seu círculo de estudos visitando o Oriente e seus monumentos de conhecimento. [...] Aperfeiçoamento de si mesmo: ele precisava reabastecer seu estoque de imagens. Confirmação da importância do espírito religioso. (Said 1978/2007: 238-239)

No romance de Martius, ficam claras as linhas gerais sobre as quais o autor estrutura o seu pensamento tanto literário quanto científico. Se, de um lado, o livro expõe o romantismo e os ideais cristãos de pureza e salvação próprios de sua época, de outro, não fica abalada a fé no cientificismo e na crença positivista no progresso. Se compararmos os escritos científicos de Martius com o romance, veremos que, apesar da diferença de estilo, o autor não altera, em ambos os casos, a sua visão ao mesmo tempo idealizada e decadente dos trópicos. Pelo contrário, é através do romance que poderíamos desvelar as estruturas discursivas do ‘conhecimento’ científico de Martius.

Seu romance seria, portanto, uma espécie de ‘testamento de fé’, que Martius escrevera para somente ser revelado muito tempo depois. Fiando-se plenamente no conhecimento erudito-oriental de sua época, Martius escreve um romance sobre o Brasil, no qual falta justamente o ‘Brasil’. Apesar de estarem viajando pelo interior da floresta amazônica, os temas variam entre assuntos relacionados à Europa e ao Oriente. Martius pauta-se, de fato, nas estratégias orientalistas de sua época que, como vimos acima, dão o ‘tom’ ao seu romance. Como afirma Said (1978/2007: 222), um dos elementos determinantes dos romances europeus de cunho orientalista, é a evidência de uma

“consciência europeia que está no seu centro”. É, nesse sentido, que o jovem alemão Hartoman declara:

[...] o verdadeiro europeu leva a sua pátria para todos os cantos, todos os mares e todas as regiões. Seu caráter compõe-se de humanidade cristã; e esta constitui também sua essência, muito embora tenha deixado há tanto tempo a terra de seus antepassados. [...] Meu caro amigo, exclamou Hartoman então, carrega muito consigo. Carrega todo um universo de sentimentos, procedentes da Europa, que sempre servirá para renovar-lhe a convicção de que o homem bom pode, em toda parte, fundar não apenas seu lar, mas encontrar também a sua pátria. (Martius 1831/1992: 11)

Como vemos, o europeu, não importa onde esteja, viaja sempre com a sua *Heimat* e seus valores cristãos no coração. Ele viaja pelo mundo, conquista-o para supostamente levar seus valores aonde quer que vá. Estranhamente ele nunca crê que pode perdê-los ou hibridizá-los.

Outra característica fundamental dos escritores orientalistas do século XIX, segundo Said (cf. 1978/2007: 222), refere-se ao fato de que o escritor europeu escreve para o observador europeu, uma escrita, nesse sentido, ‘interna’, ou seja, de europeu para europeu. Não é por menos que o segundo capítulo do romance de Martius, intitulado *Riccardo*, seja uma conversa franca, aberta e amistosa entre dois europeus. De um lado, está o jovem aventureiro e viajante Hartoman e, de outro, o italiano florentino. Esse capítulo resume a atitude geral do livro: um diálogo entre dois europeus que se espelham e se admiram, sentem saudades da Europa, louvam seu progresso e suas artes e, ao final, igualam-se. Nesse capítulo, fica bastante claro aqueles ou aquilo que se entende por europeu: ele é sempre a representação de um homem branco, de classe média e com formação erudita-acadêmica. Outros tipos de alteridades estão excluídos desse mundo colonial-eurocêntrico. O livro ‘sobre o Brasil’ é, desse modo, um monólogo sobre si mesmo, um espaço no qual se reflete sobre a própria identidade. O Outro torna-se apenas uma sombra que é preciso buscar nas entrelinhas.

Desse modo, constrói-se um passado grandioso, atitude recorrente na historiografia e na literatura do Oitocentos:

As obras de arte e das ciências europeias o encontram, e se estiver dominado pela capacidade de percepção de tais belezas, reconhecerá agradecido o caminho constante do gênio da humanidade europeia [...] as pontes de Londres, a iluminação pública e todos aqueles frutos gigantescos da civilização, esses fazem falta de fato! (Martius 1831/1992: 8)

O que vemos nessa e em outras passagens do livro é a atitude comparativa (implícita ou explícita) entre a grande Europa e a naturalizada América, de modo que, como afirma Said (1978/2007: 210-211), “se essa atitude comparativa é sobretudo uma necessidade erudita, ou se é um disfarçado preconceito racial etnocêntrico, não podemos dizer com absoluta certeza. O que podemos afirmar é que as duas coisas trabalham juntas, apoiando uma à outra”.

E é o próprio Riccardo, dialogando com Hartoman, quem afirma: “A meu ver, disse Riccardo, *a comparação* resulta sempre em vantagem para a Europa” (Martius 1831/1992: 13). E a comparação se estende das coisas para as pessoas. Nesse quesito, é sempre o ‘grau de civilização’ que importa. Para Martius; e para o pensamento de sua época, civilização e progresso material são indissociáveis das ideias de ‘raça’, mentalidade, caráter, temperamento e clima:

Tomamos o nosso chá [Hartoman e Frei Apolônio], os índios estenderam-se na areia - e quando a lua se pôs entre as nuvens da meia-noite, seus últimos raios se refletiram num grupinho calmo, imerso em sono inocente. Apolônio, endireitando-se na sua rede, observou: veja até que ponto os continentes se assemelham! Ali americanos e aqui europeus – sono e vigília – descanso e atividade; mesmo aqui a Europa cuida e manda nesses pobres seres minoritários. (Martius 1831/1992: 45)

Se confrontarmos o trecho acima do romance de Martius com seus escritos etnológicos, veremos que as semelhanças são maiores que as diferenças:

Encontramos amável acolhimento por parte de algumas pessoas distintas da vila (Santarém), entre as quais um eclesiástico, outrora missionário nas Índias Orientais. As suas narrativas sobre o estado natural dos hindus, na terra de tão antigo culto e de uma história quase petrificada, proporcionavam interessantes comparações com a condição dos índios, entre os quais nós achávamos. (Martius apud Theodor 1992: 8)<sup>1</sup>

Frei Apolônio reafirma a alegria de ter um igual a seu lado, após tantos anos vivendo entre os ‘selvagens’, de modo que fica evidente a missão imperialista do discurso orientalista: “Você, meu caro Hartoman, traz prazeres europeus a esta solidão americana, disse. Volto a sentir-me europeu e liberto-me da selvageria de uma vida, que quase não conhecia atrativo outro do que conquistá-la” (Martius 1831/1992: 10).

---

<sup>1</sup> Theodor (cf. 1992) retira o trecho acima citado do livro *Reise in Brasilien* (cf. Spix/Martius 1821/1966).

Como afirma Said (1978/2007: 222), nesse tipo de romance “egoísta”, “o ego orientalista está muito em evidência, por mais que seu estilo busque uma impessoalidade imparcial”. Na obra de Martius, existem duas vozes distintas, mas complementares. Uma é a científica que se pretende neutra e objetiva e a outra é a literária. Ambas, no entanto, projetam o ego ocidental sobre o ‘Brasil’, criando esse espaço discursivo que chamamos de brasilianismo.

O romance orientalista apresenta o Oriente como lugar de peregrinação e espetáculo. Desse modo, os peregrinos Hartoman e Frei Apolônio reservam à América/Oriente o espetáculo da natureza em contraposição ao da civilização:

É uma vida reclusa, sagrada, na qual o dia terreno se eleva qual amigo do sol, verdadeiro noivo, em esplendor maravilhoso, derrotando ao meio-dia, em majestosas tempestades, os espíritos passageiros do relâmpago, das chuvas e dos trovões, e partindo ao fim da tarde na glória da paz! E em seguida a tal dia, interrompeu Riccardo, que noite! Esses ares divinamente suaves, esses aromas, essa severa grandiosidade do firmamento profundamente negro e suas estrelas cintilantes e flamejantes! [...] Basta olhar em redor, prosseguiu Hartoman enlevado, para surpreender-se com a poderosa força da natureza, com o esplendor, o gosto e a alegria de toda a Criação! Em muda eloquência brota o reino floral, manifestando-se em milhares de cores e formas. O mundo animal realiza a sua tarefa diária alegre, serena e ingenuamente. Basta observá-lo, aqui sobre flores perfumadas, ali no entremeado de lianas oscilantes na meia luz das folhagens verdes e no chão repleto de germes e sementes infindáveis! (Martius 1821/1992: 6, passim)

É o *locus* idílico do romantismo europeu que confunde a natureza com os povos e as civilizações que nela habitam. Martius reafirma este *locus* do romantismo europeu, acentuando a ‘boa e velha’ diferença entre Natureza e Cultura:

Dominara-me, desde sempre, a vontade indefinida de resolver os múltiplos enigmas que nos aguardam, longe da cultura e costumes europeus, no país das florestas eternamente verdes, e este anseio dispus-me a satisfazer agora: decidi-me por realizar extensa viagem ao encontro dos selvagens no interior daquele país. (Martius 1821/1992: 4)

Essas categorias nas quais se enquadram os romances orientalistas servem para construir e sempre reafirmar o *topos* do saber em torno do Oriente:

A maior parte do tempo, o que não é surpreendente, essa interpretação é uma forma de reestruturação romântica do Oriente, uma revisão do Oriente, que o restitui redentoramente ao presente. Toda interpretação,

toda estrutura criada para o Oriente é uma reinterpretação, uma reconstrução do Oriente. (Said 1978/2007: 222)

No romance de Martius, podemos encontrar praticamente todas as estratégias de construção do Orientalismo enumeradas por Said (cf. 1978/2007: 222, grifo meu), a saber: viagem real ou metafórica, escrita ao mesmo tempo pessoal e ao mesmo tempo reflexiva sobre a viagem realizada e, por último, a escrita do “escritor que pretende usar sua residência para a tarefa específica de *fornecer material científico ao Orientalismo profissional*, aquele que considera a residência uma forma de observação científica”. No caso de Martius, a categoria de observação científica se reforça a partir dos inúmeros escritos do autor sobre botânica, história e etnografia do Brasil.

O monumental discurso brasilianista criado por Martius reforça a divisão entre ‘nós’ e ‘eles’, como se não houvesse contaminação e hibridização na interação entre europeus e não-europeus. A pretensão de isolamento étnico-cultural fica clara no momento em que o europeu autodeclara o seu saber, passando a sentir-se no direito de determinar qual a verdadeira essência do mesmo. Numa curiosa passagem em que Hartoman e Riccardo conversam com um ‘selvagem’, o índio afirma o seguinte:

[...] os brancos [...], não sabem descansar, sempre querem mais e mais; acordados procuram o sono, enquanto dormem querem despertar, no rio querem a terra, no campo o deserto. Sempre se agitam, como num turbilhão. Querem ouro e logo que o conseguem, desperdiçam-no; querem canela de cravo, salsaparrilha e pau-brasil, cacau e baunilha – e quando conseguem tudo isso, em viagens e trocas – entregam tudo a outros, que levam as cargas através do grande rio, para recomeçarem tudo de novo. Desse modo, os brancos agem como crianças. Mas quando param de agitar-se, e finalmente sossegam um pouco, está dado o sinal de que não vão viver por muito tempo. Pois a verdade é: Sois muito tolos! (Martius 1831/1992: 22)

Como vemos, a argumentação do indígena é perfeitamente racional e denuncia a ganância dos colonizadores. Mas o que ficara evidente é que a argumentação do índio não foi levada em consideração pelo colonizador, pois, durante a fala do mesmo, os viajantes não lhe respondem de modo apropriado e simplesmente se levantam “[fazendo] menção de seguir viagem” (Martius 1831/1992: 23). Mais tarde, sozinho em sua cabana, Hartoman parece haver esquecido os argumentos perfeitamente lógicos do índio, fazendo com que ele reafirmasse os pré-conceitos sobre os povos americanos:

Hartoman sentiu-se profundamente comovido. O silêncio sublime da noite, a grandiosidade simples desta natureza tornou sua alma receptiva a

todas as reflexões humanas, e foi nesse estado de espírito que se recordou com tristeza da figura do índio, em sua situação de desolador embotamento espiritual [...] Pois veja, exclamou, uma existência inteira que nada aproveitou da vida! Que história sinistra! *Que pobreza de raciocínio, que limitação de espírito!* (Martius 1831/1992: 23-24, grifo meu)

O viajante alemão mostra-nos que sempre tivera consciência de sua ‘diferença essencial’ em relação aos ‘selvagens’ que tentava salvar. Desse modo, Hartoman lograva fazer-se amigo dos selvagens, conquistar sua confiança, sem, no entanto, jamais deixar perder-se em seus ‘costumes bárbaros’. É o modo pelo qual o bom europeu “retém o seu poder [...] secreto, para comentar, adquirir, possuir tudo ao seu redor. [...] enquanto *eles* falavam e se comportavam, *ele* observava e anotava. O seu poder era ter vivido entre eles como um falante nativo, por assim dizer, e também como um escritor secreto” (Said 1978/2007: 224, grifo do autor).

O narrador Hartoman é aquele que se envolve e se padece dos ‘pobres nativos’, principalmente por terem perdido a ‘inocência’ idílica sob a qual viviam. Mas ele deixa claro que o seu contato com os selvagens, nunca, em momento algum, deixará de ser aquilo que é, ou seja, o contato do bom europeu cristão com o primitivo. É, dessa forma, que o colonizador europeu logra discursivamente manter sua suposta ‘pureza cultural, racial e religiosa’, não importando por quanto tempo vivesse entre os primitivos ou outros povos do Oriente. Através de estratégias narrativas, sempre poderia ser o ‘mesmo’ em sua identidade.

Desse modo, os escritos de Martius representam exemplarmente aquilo que Pratt e outros críticos literários pós-coloniais denominam de escritor-viajante europeu, uma figura típica do século XIX. Na obra de Martius, conjugam-se harmonicamente as duas instâncias dessa escrita de viagem analisadas por Pratt (cf. 1992/<sup>2</sup>2008), a saber: *scientific travel writing* e *sentimental travel writing*. De um lado, o escritor-viajante científico do *Reise in Brasilien* e, de outro, o escritor-viajante sentimental do romance Frei Apolônio. Ambos os escritos complementam-se de modo a justificar a autoridade ‘científica’, portanto justificar a instância da ‘verdade’ e da ‘neutralidade’ do conhecimento europeu, bem como a superioridade ‘sentimental’ do ‘bom europeu’ sobre o ‘natural americano’ (justificação, portanto, religiosa e moral).

A segunda questão a destacar, refere-se ao fato de que, como vimos, em sua estrutura geral, o romance segue basicamente modelos orientalistas do século XIX. É, por isso, que, numa resenha sobre o romance de Martius intitulada *Martius faz romance*



*amazônico sem Brasil*, o crítico literário Antonio Callado pôde afirmar que, apesar da qualidade estética do livro, faltava-lhe o Brasil:

Vou logo dizer a estranheza que o romance me causou, sobretudo levando-se em conta que Martius foi o autor de “Como se deve escrever a História do Brasil”, que nunca li mas que teria influenciado grandes historiadores nossos, como Varnhagen e Capistrano de Abreu. O maior defeito que eu apontaria em ‘Frei Apolônio, um Romance do Brasil’ é que o Brasil, como entidade nacional, política, não existe nele. O livro poderia situar-se em qualquer dos demais países da bacia amazônica, como o Peru, a Bolívia, a Colômbia. Não estou fazendo qualquer reivindicação nacionalista, mesmo porque fica mais do que explicitado, desde o título, que a ação transcorre no Brasil. Mas é um Brasil puramente geográfico. [...] O livro é bom mas lhe falta uma âncora. Fica flutuante. Falta-lhe... o Brasil. (Callado 1994)

‘Falta-lhe o Brasil’, porque o romance é um modelo exemplar desta forma de pensamento eurocêntrica vigente durante o período colonial e imperialista a que se refere Said (1978/2007: 232): “O Oriente, em suma, seria transformado, passando do testemunho pessoal e às vezes deturpado de intrépidos viajantes e residentes para a definição impessoal de todo um grupo de trabalhadores científicos”. Como veremos no próximo subcapítulo, é justamente com um dos escritos de Martius (*Como se deve escrever a história do Brasil*, cf. Martius 1845/1982) que as questões em torno da raça e da nacionalidade ganham status científico no Brasil.

O autor é, nesse sentido, descendente discursivo de uma longa tradição que se inicia no século XVI com Hans Staden. Através de seus escritos históricos, etnológicos, botânicos, gramaticais e pessoais, formou-se “um simulacro” (Said 1978/2007: 232) do Brasil, de forma a tornar possível que ele fosse reproduzido “materialmente no Ocidente, para o Ocidente” (Ibid.: 232).

É justamente a partir desse momento que toda massa de documentos produzidos durante o período colonial brasileiro (1500 a 1822), portanto, por três longos séculos, seria a partir da independência, ao menos formalmente, política:

[...] reconvertido, reestruturado, deixando de ser o amontoado de fragmentos colhidos aos poucos por exploradores, expedições, comissões, exércitos e mercadores, para incorporar o sentido orientalista lexicográfico, bibliográfico, departamentalizado e *textualizado*. (Said 1978/2007: 232, grifo do autor)

No início do século XIX, vem a lume, no Brasil, grande parte dos escritos coloniais sobre o país. A partir de então, a ‘textualização científica do conhecimento’,

principalmente através do *IGHB – Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro*, em forma de publicações acadêmicas, organiza-se e sistematiza-se. Essa sistematização do conhecimento através de instituições oficiais possibilitou a transformação do mesmo em objeto científico de interesse acadêmico<sup>2</sup>. O Brasil torna-se, no início do século XX, o país da miscigenação, do homem cordial, do patrimonialismo, do malandro e do jeitinho brasileiro. Essas figuras simbólicas, tipos ideais e generalizações essencializantes do ‘ser’ brasileiro, passam a tomar o lugar central do debate em torno dos problemas sociais-políticos do país. A questão central em torno da instituição da escravidão e suas perversas consequências sociais, simbólicas e estruturais, estranhamente, apagam-se do debate. Deixa-se de tematizar, desse modo, a escravidão e o colonialismo simbólico, mental, político e econômico e suas consequências sociais para reproduzir um discurso culturalmente racista sobre o Brasil e o brasileiro através de características (em sua maioria negativas) que supostamente lhe singularizariam (patrimonialista, cordial, pessoal). Ao final, esse tipo de construção discursiva-acadêmica serve menos para explicar as desigualdades sociais que imperam na sociedade do que para essencializar a diferença entre ‘nós’ e ‘eles’.

---

<sup>2</sup> Seria necessário traçar uma genealogia do brasilianismo acadêmico (tanto no exterior quanto no Brasil) a partir do início do século XX. A institucionalização dos estudos brasilianistas e latino-americanos no exterior, enquanto cátedra universitária institucionalizada em departamentos de pesquisa, surge nas universidades norte-americanas e europeias a partir das décadas de 1950 e 1960. Segundo a historiadora Lisboa (2011: 46), os primeiros centros de estudos latino-americanos voltados à pesquisa acadêmica teriam surgido na Alemanha na década de 1910, nas cidades de Aachen e Hamburgo. Em Aachen, criou-se o *Deutsch-Südamerikanisches Institut* em 1912; em Hamburgo, o *Ibero-Amerikanisches Institut* no ano de 1917. Em 1930, funda-se o *Ibero-Amerikanisches Institut* de Berlim. Seria necessário, então, investigar quais as relações de produção de saber entre esses institutos de pesquisa e o que, a partir de então, produziu-se academicamente no Brasil. Parece-me que os recentes trabalhos do sociólogo Jessé Souza (cf. 2015) e do filósofo Roberto Mangabeira Unger (cf. 2018) começam lentamente a responder a essas questões e dar pistas de como se poderia construir um discurso verdadeiramente crítico.

### 3.2 Martius e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

*Velho conhecido dos viajantes, o Brasil foi sempre destacado como o local da ‘grande flora’ – com sua vegetação edênica -, mas também como o país da miscigenação extremada, dos indígenas e da escravidão. Não havia, pois, como deixar de lado a faceta tropical do jovem Império.*  
(Schwarcz 1998: 18)

Em 1840, o *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)* promove um concurso de tese com a seguinte pergunta: *Como se deve escrever a história do Brasil?* O naturalista alemão Philipp von Martius, ao tomar conhecimento da proposta realizada pelo IHGB, decide escrever um pequeno artigo sobre o tema. Logo no prólogo do tratado, Martius esclarece as circunstâncias que o motivaram a participar da proposta:

Tive o sumo prazer quando li na muito apreciável Revista Trimensal [...] que o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro lançava suas vistas sobre a *composição de uma História do Brasil*, e pedia se lhe comunicassem ideias que o pudessem coadjuvar com maior acerto neste tão útil quanto glorioso intento. (Martius 1845/1982: 85, grifo meu)

Como dissemos no subcapítulo anterior, Martius estivera no Brasil de 1817 a 1820, não tendo nunca mais voltado ao país. O tratado escrito por ele data do ano de 1843, portanto, 23 anos após seu retorno à Alemanha. Martius, no entanto, engaja-se na empresa de escrever sobre a melhor forma de abordar uma possível historiografia brasileira. Concorrendo com apenas mais um candidato, o ensaio de Martius saiu vencedor, tendo sido primorosamente bem recebido pelo recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro<sup>1</sup>. Além do prêmio em dinheiro (200 mil réis), o tratado de Martius fora publicado na revista do IHGB no de 1845 (cf. Assunção/Priore 2012: 88).

Como veremos, a recepção das teses postuladas por Martius nesse pequeno tratado teria longa vida na produção histórica acerca do Brasil. De fato, a principal tese formulada pelo autor bávaro refere-se à ‘miscigenação da três raças’: “Nos pontos principais a História do Brasil será sempre a história de um ramo de portugueses; mas se ela aspirar a ser completa e merecer o nome de uma história pragmática, jamais poderão ser excluídos as suas relações para com as raças Etiópica e Índia” (Martius 1845/1982: 104). Segundo

---

<sup>1</sup> O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB foi fundado em 1838 pelo Regente Pedro de Araújo Lima (cf. Schwarcz/ Starling 2015: 254 / 283-286).

Martius, a circunstância fundamental, praticamente ‘ontologicamente fundamental’ para o conhecimento do país, seria a inabitual convivência de três diferentes ‘raças’ dentro de um determinado território<sup>2</sup>. Ter conhecimento sobre esta singular situação histórico-social, dominá-la, sujeitá-la e compreendê-la, constituiriam a condição *sine qua non* para se ter autoridade sobre a questão do conhecimento acerca da formação histórica do Brasil. Já nos primeiros parágrafos de seu tratado, Martius procura chamar a atenção para esse fato:

São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. *Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular.* (Martius 1845/1982: 87, grifo meu)

Segundo o nosso autor bávaro, o encontro e a mescla (cultural e sexual) de três distintas ‘raças’ constituiriam um fato tão singular na história da humanidade que as suas consequências também deveriam ser exclusivas da sociedade na qual ocorrera:

[...] devia ser um ponto capital para o historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento de três raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na

---

<sup>2</sup> Gostaria de deixar bem claro aqui que, todas as vezes que me refiro à noção de ‘raça’ neste trabalho, utilizo-a entre aspas para conotar o absoluto caráter discursivo e construído dessa noção durante o século XIX e começo do XX. Como sabemos, grande parte da biologia e das ciências humanas contemporâneas rejeitam, negam e se recusam a utilizar-se dessa noção absolutamente racista. As passagens nas quais o termo ‘raça’ não se encontra entre aspas, referem-se a citações de autores que dele se utilizaram ou ao uso do termo no seu contexto histórico. Na medida em que, para esses autores, esse termo representava uma ‘realidade’, parece-me importante reconstruir de modo fidedigno o discurso racista para justamente poder desconstruí-lo através da crítica. Dessa forma, sublinho novamente a separação entre o discurso racista apresentado e minha análise crítica do mesmo. Tenha-se também em conta que o discurso sobre as ‘raças’ no Brasil e nos EUA é absolutamente diferente da mesma questão na Alemanha. Por isso, seria um erro fatal para a compreensão deste trabalho confundir um contexto com o outro. Meu trabalho, enfático, discute a questão desde a perspectiva do debate no Brasil e do debate entre brasilianistas pelo mundo, principalmente EUA e Europa, e deve ser compreendido dentro deste contexto acadêmico. Como afirma o professor de sociologia da Freie Universität Berlin Sérgio Costa (2007: 223, grifo meu), é preciso ter em conta que:

Im Rahmen der US-amerikanisch-brasilianischen Diskussion um Rassismus spielen das Substantiv race (Portugiesisch: raça) und das Adjektiv racial (Portugiesisch racial, Mehrzahl: raciais) *eine entscheidende Rolle*. Da diese Begriffe in der heutigen deutschen Sprache nur noch eine biologische bzw. zoologische Bedeutung annehmen, lasse ich sie im vorliegenden wie im vorherigen Kapitel entweder in der englischen Form, in Anführungszeichen oder versuche, sie zu umschreiben.

História Antiga, e que devem servir-se mutuamente de meio e de fim.  
(Martius 1845/1982: 89)

Para Martius, e ele talvez seja um dos primeiros a fazê-lo, daí sua importância histórica, a miscigenação da sociedade brasileira teria sido um fator decisivo para o futuro da nação. Antes dele, houve cronistas que se referiram à miscigenação, mas é a partir de Martius que o fato ganha relevo para a determinação da história da nação brasileira, deixando ela de ser determinada somente pela ótica dos portugueses. Historiadores, cronistas, padres jesuítas que antes de Martius escreveram sobre a história da colônia portuguesa, sempre o fizeram desde a perspectiva do colonizador português, desconsiderando o material humano negro e indígena enquanto elemento ativo da colonização. Reputava-se, desse modo, à colonização portuguesa a importância quase que exclusiva na formação social e cultural do Brasil. Martius, no entanto, ressalta a relevância de se considerar a mistura ‘racial’ dos portugueses juntamente com a dos indígenas e negros ao se analisarem o passado e o futuro do país.

A explicação racial de Martius nesse artigo sobre a história do Brasil é inovadora, mas, se comparada com outros escritos seus sobre o tema, ‘interesseira’. Em outros escritos do autor sobre o tema da miscigenação, Martius considerava os indígenas um povo tão extremamente atrasado que seriam relegados à extinção por degeneração. Afora o tratado de 1845, no qual os indígenas possuíam um papel importante na formação do país, em todos os outros escritos etnológicos do autor, Martius considerava os povos indígenas como povos sem cultura (*culturlose Menschen*):

Unsere Rundschau über einen großen Teil des südamerikanischen Kontinentes hat uns überall dasselbe Schauspiel vorgeführt: überall die Autochthonen, wofern sich nicht europäische Einfluss geltend gemacht hat, auf einer Culturstufe, so niedrig, dass wir uns in die Periode der Steinzeit versetzt sehen, die Europa schon seit Jahrhunderten überwunden hat. (Martius 1863/1867: 763)

De modo que:

sie [refere-se aos povos indígenas] sich schon lange vor der Entdeckung durch die Europäer auf dem Wege der Entartung befanden (Ibid.: 6).

Nesses escritos de Martius, percebemos que o elemento indígena, ao contrário do seu tratado de 1845, não possuía nenhuma importância para a formação social do Brasil,

pois, além de serem povos em vias de degeneração, seu cotidiano não passava de uma ‘monotonia que se circunscrevia a satisfação de necessidades básicas e paixões selvagens’: “Monoton schwankt das Leben culturloser Wilden zwischen der Befriedigung einfachster Bedürfnisse und rohester Leidenschaft hin und her” (Ibid.: 763).

Se comparamos as linhas do tratado etnológico acima citado com o romance de Martius escrito em 1831, percebemos que nele o autor defende a mesma visão de degeneração e extinção da ‘raça’ indígena. O narrador do romance Hartoman, uma espécie de alterego de Martius, afirma que:

A humanidade americana parece-me ser uma imensa ruína. São os restos decadentes de poderosa construção, erguida há muito tempo – há milhares de anos provavelmente - colossal, grave, fantástico, em estilo apenas captável pelos sonhos. Não sei e nem sequer imagino o que a tenha destruído. Mas tenho dolorosa certeza, observando as ruínas existentes, de que se elevavam segundo medidas, formas e proporções que não se ajustam a nenhuma nova edificação. O que quer que tente fazer com esses homens vermelhos, não conseguirá desenvolver nesse material humano nem nova humanidade e nem recuperar a sua antiga e nobre civilização. [...] Infelizmente o corpo desta raça será transformado em pó [...]. (Martius 1831/1992: 92-93)

Tendo em vista o trabalho de cunho etnológico e literário de Martius, por que, no seu tratado de 1845, o autor muda o seu discurso em relação aos povos autóctones? Qual o interesse de Martius?

Segundo a historiadora Lisboa (1997: 205), essa contradição entre o tratado de 1845 e as outras obras etnográficas de Martius deve-se ao fato de que Martius escrevera o tratado tendo em vista os interesses do concurso lançado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, “mas essa interpretação destoa do restante de sua obra etnográfica e possivelmente é resultado de uma orientação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que o incentivou a redigir o tratado”. Portanto, é importante perceber para quem e por que escreve Martius o tratado. O autor, sob orientação do IHGB, escreve o texto para um país recém-independente (1822) e monárquico; além disso, um país em busca de uma identidade oficial através de um instituto de pesquisa que fora recém-criado, entre outras coisas, para tal fim.

Martius tinha plena consciência do contexto histórico pelo qual o país passava, pois, além de ter viajado por ele por quase quatro anos, mantivera sempre contato

epistolar com embaixadores, historiadores e figuras importantes da monarquia brasileira, inclusive com o próprio imperador<sup>3</sup>. Defendia não somente a monarquia como melhor forma de governo para o país, como também tinha consciência de que seu texto deveria agradar principalmente àqueles para quem escrevia, por isso seu cuidado ao abordar o tema da miscigenação, apelando para o entendimento do mesmo a um ‘cristianismo humanitário’. “Eu creio que um autor filosófico, penetrado das doutrinas da verdadeira humanidade e de um cristianismo esclarecido, nada achará nessa opinião [acerca da miscigenação] que possa ofender a suscetibilidade dos brasileiros” (Martius 1845/1982: 88).

Apesar de ter postulado a miscigenação de raças, Martius atribuía pesos diferentes a elas, demonstrando que essas três raças se fundiam dentro de uma certa hierarquia valorativa:

Disso necessariamente se segue o português, que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influiu naquele desenvolvimento; o português, que deu as condições e as garantias morais e físicas para um reino independente; que o português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor. Mas também de certo seria um grande erro para todos os princípios da historiografia pragmática, se se desprezassem as forças dos indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população. Tanto os indígenas, como os negros, reagiram sobre a raça predominante. (Martius 1845/1982: 87)

Martius atendia, portanto, a necessidade mais imediata de uma certa elite intelectual racista, afinal, defendia a ideia de que, apesar da miscigenação, o sangue português acabaria prevalecendo sobre as outras “raças inferiores” (Martius 1845/1982: 87). Com essa proposta, Martius reúne não somente condições para ganhar o prêmio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, como também consegue impor-se enquanto fonte de inspiração para outros escritores. Seu tratado foi rapidamente absorvido pelos historiadores brasileiros, constituindo-se em um leitmotiv da historiografia nacional:

---

<sup>3</sup> Na conclusão do seu tratado, Martius defende, em detrimento dos ideais republicanos, o sistema monárquico no Brasil como o melhor possível para a administração do país:

O Brasil está afeito em muitos membros de sua população de ideias políticas imaturas. Ali vemos republicanos de todas as cores [...]. É justamente entre estes que se acharão muitas pessoas que estudarão com interesse uma História de seu país natal; para eles, pois, deverá ser calculado o livro, para convencê-los [...] da necessidade de uma Monarquia em um país onde há um tão grande número de escravos. (Martius 1845/1982: 106)

Zwar ging es ihm [Martius] explizit um eine Nationalgeschichte, die die Einheit des Landes und die Monarchie legitimieren sollte, aber er formulierte zum ersten Mal die Grundidee, dass die brasilianische Geschichte nicht nur ein Seitenarm und eine Fortentwicklung der Geschichte der portugiesischen ‚Entdecker‘, sondern auch von Indigenen und afrikanischen Sklaven beeinflusst sei. (Fischer et al. 2013: 17)

A importância do ensaio de Martius reside no fato de ser uma das primeiras construções discursivas em torno da busca de uma identidade nacional pós-independência, fazendo com que sua consideração acerca da mistura racial entre portugueses, africanos e indígenas se estabelecesse enquanto tema de absoluta centralidade para a discussão posterior.

A sociedade de então se dividia em torno do tema da escravidão. De um lado, latifundiários conservadores e escravocratas, de outro, políticos liberais, tais como José Bonifácio e Joaquim Nabuco, que se declaravam a favor da abolição como forma de refundar a sociedade brasileira. Martius, no entanto, não advoga, em seu tratado, a favor da causa abolicionista. Para ele, a mistura de raças e culturas no Brasil deveria ser observada a partir de uma certa ‘hierarquia cultural e racial’, na qual, como dissemos, o português se destacaria devido à sua importância na colonização do país. Logo em seguida, viriam as populações indígenas que possuíam seu valor por serem povos autóctones e com quem os portugueses tiveram seus primeiros contatos. E, por último, estariam os negros africanos, os quais deveriam também ser considerados, uma vez que chegariam, muitas vezes, a ser em maior número do que os próprios portugueses.

Não é difícil perceber que a hierarquia estabelecida por Martius servia para defender um certo ideal que a sociedade brasileira deveria buscar, a saber: o ideal de branqueamento (*Weißwerdung*), de apuração do sangue através da miscigenação. Segundo Martius, o ‘branqueamento’ ocorreria devido à maior ‘força’ e ‘vitalidade’ do sangue português, “o sangue português em um poderoso rio deverá absorver os pequenos afluentes das raças índia e etiópica” (Martius 1845/1892: 88). Como vemos, o esboço de construção da identidade nacional criado por Martius em 1845, inseria-se plenamente no contexto do ‘racismo ilustrado’ do século XIX e seria fatalmente seguido por inúmeros historiadores brasileiros e estrangeiros. Após seu retorno à Alemanha em 1820, outros viajantes viriam ao Brasil dar continuidade ao fio condutor iniciado pelo botânico alemão.

Dentre eles, destaca-se a figura do francês Arthur de Gobineau (1816 – 1882), que além de ter vivido no Brasil como representante da diplomacia francesa, tornou-se um



dos mais conhecidos teóricos raciais do século XIX<sup>4</sup>. Segundo Gobineau, que morou no Rio de Janeiro por quinze meses, o país estava inevitavelmente fadado à decadência moral, econômica e política devido à alta porcentagem de miscigenação da população. Em uma carta escrita a um amigo defensor do arianismo na Alemanha, o autor comenta que:

Die Bevölkerung gleicht nicht dem Lande, sie ist häßlich und zwar von krankhafter Häßlichkeit. Nicht ein Brasilianer ist reinen Blutes. Der Spielarten von Ehen zwischen Weißen, Eingeborenen und Negeren gibt es so viele, daß auch die Spielarten der darin Erzeugten unzählig sind, und all das hat in den unteren wie in den oberen Schichten eine Entartung der traurigsten Art zur Folge gehabt. - Ich muß Ihnen gestehen, dies ist kein Land für mich. Eine ganz verrasste Bevölkerung, unreinen Blutes, unreinen Geistes, zum Fürchten häßlich, nichts kennend als den Handel, das Aufladen von Kaffeesäcken nach Europa und das Abladen europäischer Erzeugnisse für ihr Land, und außer dem Kaiser kein Mensch in dieser von Sptizbuben bevölkerten Wüste. Der Kaiser (Don Pedro) hat mir gesagt, daß er alle meine Werke kenne. (Gobineau 1869/1915: 151)

Como vemos, para Gobineau, a miscigenação constituía um dos fatores mais prejudiciais para a formação de uma nação e, nesse sentido, o futuro da nação brasileira estaria inevitavelmente perdido.

C'est alors que, d'inductions en inductions, j'ai dû me pénétrer de cette évidence, que la question ethnique domine tous les autres problèmes de l'histoire, en tient la clef, et que l'inégalité des races dont le concours forme une nation, suffit à expliquer tout l'enchaînement des destinées des peuples. (Gobineau 1853/1884: vi)

Gobineau, Lapouge, Buckle, Ingenieros, Leclere, Agassiz, entre outros pensadores raciais, fiar-se-ão numa narrativa de inevitável degeneração e barbárie do povo brasileiro devido à miscigenação (cf. Skidmore 1976: 43-53). Segundo o historiador Skidmore, o quadro se resumia da seguinte forma:

Em resumo, os europeus do Norte eram raças 'superiores' e gozavam do clima 'ideal'. O que, por certo, implicava em admitir, implicitamente, que raças mais escuras ou climas tropicais nunca seriam capazes de produzir civilizações comparativamente evoluídas. [...] Não por coincidência, tal análise era dirigida à área que tinha sucumbido à conquista europeia a partir do séc. XV: África e América Latina. Assim uma Europa em

---

<sup>4</sup> Seu livro mais conhecido sobre o tema é: *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (cf. Gobineau 1853/1884). Sobre o debate acerca da influência das ideias de Gobineau sobre a historiografia alemã entre 1853 e 1917, ver Deschner (1967).

expansão encontrou uma *rationale* ‘científica’ para as suas conquistas políticas e econômicas. (Skidmore 1976: 44)

Como era de se prever, essas ideias racistas foram importadas da Europa ao Brasil oitocentista, uma vez que muitas delas faziam referência direta ao país. O século XIX, marcado também pelo positivismo francês e pela ‘dialética do espírito’, apostava alto na ideia de desenvolvimento civilizatório, de modo que se acreditava ser necessário imitar os padrões culturais das nações mais ‘avançadas’ para que se pudesse chegar ao mesmo nível de desenvolvimento<sup>5</sup>. França e Alemanha foram então eleitas os melhores modelos de civilização a se seguir, de forma que muitos pensadores franceses e alemães tiveram um peso importante na determinação dos rumos das políticas identitárias do Brasil Império. Como afirma Schwarcz (1987: 23):

A questão da constituição de uma ‘identidade racial’ brasileira foi reforçada primeiramente pelas interpretações raciais de teóricos vindos de fora do país. O fator ‘raça’ era então entendido como um tipo de influência vital ‘no potencial civilizatório’ de uma nação, sendo que as teorias raciais publicadas na Europa, e em especial em Paris, causavam aqui um grande impacto. O Brasil aparecia nesses relatos retratado como o primeiro grande exemplo de ‘degeneração num país tropical’ de raças mistas. Buckle, Kidd, Le Bon, Gobineau, Lapouge e vários outros darwinistas sociais eram então muito cotados no Brasil, devido a suas teorias sobre a inferioridade negra, a degeneração mulata e a decadência tropical.

Em geral, esses pensadores acreditavam que a conjunção entre a ‘inferioridade racial’ do negro e a evidente ‘africanização do Brasil’ trariam malefícios incontornáveis para o futuro da nação. Mais especificamente, o que estava em jogo, assim como na obra de Martius, era a possibilidade ou impossibilidade do país de ‘civilizar-se’. Para o racismo do século XIX, a questão da ‘mistura’ ou ‘pureza’ de ‘raças’ era determinante para a realização completa do processo civilizatório. Na visão dos pensadores raciais europeus,

---

<sup>5</sup> Em relação à produção literária, tal fato não era muito diferente. Segundo Oliveira Lima (1896/1971: 825), preocupado com a questão da formação da identidade nacional:

Até meados do século XVIII a literatura brasileira, isto é, a manifestação dos sentimentos da nação brasileira considerada como um agregado moral, uma família espiritual ligada por tradições e aspirações comuns, não existe. Constitui um mero prolongamento da literatura da metrópole.

o Brasil seria um exemplo perfeito, e, talvez, até o maior, de ‘degeneração’ social, que, portanto, deveria, de todas as formas, ser evitado.

A problemática da ‘degeneração racial’ no Brasil inseria-se, portanto, no contexto da formação da identidade oficial da nação a partir de sua independência em 1822 e da questão da escravidão. Para a elite branca e monárquica brasileira, que se reunia em torno do imperador e do *IHGB*, os negros e o ‘perigo da mistura racial’ tornaram-se problemas de primeira ordem a se resolver.

Ao menos até 1888, esses discursos racistas eram utilizados para a justificação teórica da escravidão. Após a abolição, a elite intelectual brasileira se encontraria novamente em torno da ‘difícil questão’ sobre como lidar com a massa de escravos negros que, a partir de então, ao menos teoricamente, tornara-se livre e deveria fazer parte da nação (cf. Skidmore 1976: 12)<sup>6</sup>. O problema que então se colocava na ordem do dia era saber como integrar o negro num discurso positivo em relação às ideias de cunho nacionalista:

[...] ou seja, no período que vai de 1870 a 1900 existem basicamente duas questões centrais [...] a questão da abolição da escravidão, que trazia consigo embates práticos e políticos entre os diferentes grupos dirigentes; e, de outro, a ‘jovem República’, que contava com problemas cruciais: a raça, a formação de uma nação, a cidadania e a busca de um modelo civilizatório europeu. (Schwarcz 1987: 33)

Um ano após a abolição, com o advento da República, agravar-se-ia o problema em torno das questões raciais, uma vez que os valores liberais do Iluminismo (igualdade, fraternidade e liberdade), fundamentos da República, deveriam ser universais. Como então pensar na formação da identidade brasileira, numa nação que se ‘queria europeia’, num momento em que o ideal de civilização e nação estava intimamente conectado ao de raça?

---

<sup>6</sup> É de fazer notar que, antes da abolição da escravatura no Brasil em 1888, já vinham sendo criados diversos entraves para o comércio de escravos. Exemplo disso é a proibição do tráfico em 1850, a Lei do Ventre Livre em 1871 e a Lei dos Sexagenários em 1885. O Brasil, no entanto, foi o último país das Américas a decretar oficialmente o fim da escravidão. Em 1883, Nabuco (cf. 1883/2003), o mais influente e importante abolicionista brasileiro, publicara um manifesto abolicionista. Antes de Nabuco, José Bonifácio de Andrada e Silva também já se manifestara em favor da abolição (cf. Schwarcz/Starling 2015).

Não é por menos que o período entre o final do Oitocentos e o começo do século XX seria marcado pelo debate em torno da raça, debate este que, de certa forma, fora antecipado por Martius em seu ensaio de 1845. É nesse espírito civilizatório que Martius afirma que era necessário “[...] trazer à cultura e civilização os índios, para os fazer úteis à população, suprimindo os braços dos negros” (Martius apud Silva 2012: 103).

Martius antecipa, de certa forma, uma discussão que se dividiria em dois partidos ao mesmo tempo distintos e complementares. De um lado, os intelectuais brasileiros pessimistas em relação à miscigenação, que viam nela uma forma de degeneração, de outro, os ‘otimistas’ — se é que podemos assim classificá-los —, que achavam que a miscigenação poderia solucionar o problema da ‘raça’.

Como vimos na citação acima de Martius, a questão era “suprir os braços do negro”, ou seja, tornar a sociedade mais branca através do processo de branqueamento gradual e contínuo. Dessa feita, no entanto, caberia à elite intelectual brasileira, e não mais aos estrangeiros europeus, a tarefa de construção de um discurso que seria ao mesmo tempo racista e ‘positivo’.

### 3.3 Martius ‘autor’, Martius ‘ator’ da historiografia brasileira: sua recepção no Brasil

*Parece uma falha humana comum preferir a autoridade esquemática de um texto à desorientação dos encontros diretos com o humano.* (Said 1978/2007: 141)

Historiadores, escritores, sociólogos e críticos literários brasileiros do final do século XIX e começo do XX, tais como Varnhagen (1816–1878), Capistrano de Abreu (1853–1927), Sílvio Romero (1851–1914), Graça Aranha (1868–1931), Afrânio Peixoto (1876–1947), Arthur Ramos (1903–1949), Paulo Prado (1869–1943) e Euclides da Cunha (1866–1909) deixaram-se influenciar pela interpretação racial-europeia acerca da sociedade brasileira. A esse grupo de intelectuais, seguiriam os antropólogos Gilberto Freyre (1900–1987) e, posteriormente, Darcy Ribeiro (1922–1997), em certa medida um ‘discípulo intelectual’ de Freyre. Esses escritores pensaram a formação cultural e ‘racial’ do Brasil através de sua constituição etnicamente mestiça.

Os ‘descendentes textuais’ do tratado de Martius mantiveram durante décadas uma certa tradição de pensamento sobre a sociedade brasileira que girava em torno do ‘problema da miscigenação’. O que os une não é somente o texto de Martius e sua experiência de estrangeiro no Brasil, mas também o exemplo de erudição que ele representava, uma espécie de centro solar em torno do qual todos giravam e se prendiam devido à sua força de gravidade. Como em uma esteira que se repete, criaram ‘imitações’, por vezes, altamente elaboradas de um enredo que tinha como estrutura fundamental as considerações intelectuais de Martius<sup>7</sup>. Como afirma Said, em referência a noção de discurso em Foucault:

A autoridade de acadêmicos, instituições e governos pode ser-lhe acrescentada, circundando-o com um prestígio ainda maior que o garantido por seus sucessos práticos. Muito importante, esses textos podem *criar* não só conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. Com o tempo, esse conhecimento e a realidade produzem uma tradição, ou o que Michel Foucault chama discurso, cuja presença ou peso material – seja qual for a originalidade de um determinado autor – é responsável pelos textos a que dá origem. (Said 1978/2007: 142-143)

---

<sup>7</sup> Esses autores conduziram esse enredo da miscigenação e da raça até os anos 40, quando interpretações mais sofisticadas de orientação econômico-marxista (cf. Junior 1945/<sup>35</sup>1987; Faoro 1958/<sup>5</sup>2012; Furtado 1959/<sup>34</sup>2007) começaram a despontar no debate sociológico acerca da sociedade brasileira.

A tradição discursiva em torno da miscigenação no Brasil reforçava-se ao longo do tempo também pelo fato de que seus autores se citavam mutuamente. Utilizavam-se do ‘argumento de autoridade’ para reconstruírem, cada um a seu modo, aquela sociedade mestiça da qual o tratado de Martius constituía o ‘*Ur-modelo*’.

Amigo pessoal de parte significativa da sociedade letrada brasileira, o naturalista bávaro lograva legitimar a sua concepção mestiça do Brasil menos devido à sua realidade social do que a um processo de validação discursiva que remonta ao seu tratado de 1845. Os intelectuais brasileiros do século final do XIX e começo do XX reescreviam o ‘texto martiniano’ inserindo pequenas modificações, deslocamentos, eliminações que rearranjavam o significado em torno da mestiçagem em formas aparentemente novas, não obstante, repetitivas. É, portanto, através desse discurso da miscigenação, independentemente da observação direta ou sociológica, que o discurso acadêmico-literário da metade do XIX até meados do XX se formara no Brasil.

Consideremos alguns autores brasileiros a título de exemplo. Varnhagen, importante historiador do século XIX, mantivera intensa correspondência com Martius, assim como o também historiador Capistrano de Abreu, o qual, ao escrever sua obra magna *Capítulos de História Colonial* (cf. 1907/<sup>4</sup>1954) demonstra conhecer as teses de Martius (cf. Silva 2012: 101). Da mesma forma, Paulo Prado, amigo pessoal e ‘discípulo’ de Capistrano de Abreu, tinha em alta conta o tratado de Martius e sua concepção mestiça da sociedade brasileira. Em muitas páginas de *Paulística* (cf. Prado 1925/<sup>4</sup>2004) e *Retrato do Brasil* (cf. Prado 1928/<sup>9</sup>1997), podemos encontrar o *topos* da mestiçagem usado como chave interpretativa da formação histórica do Brasil, como no exemplo a seguir:

A mestiçagem criara, porém, desde o princípio um tipo étnico admiravelmente constituído para o povoamento e conquista do sertão. Foi o mamaluco. *Da propensão poligenética adquirida pelo português durante os séculos da conquista mouro e as primeiras tentativas coloniais na costa africana, ligada à passividade da mulher indígena* – esse dinamismo fisiológico superabundante -, resultou a formação de uma sub-raça que a história e a lenda celebrizaram. (Prado 1925/2004: 103, grifo meu)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Interessante notar a proximidade entre a perspectiva de Prado e Freyre (cf. 1940) no que se refere à ‘propensão’ do português para a mestiçagem com outras ‘raças’. Essa leitura, apesar de ter-se tornado internacionalmente conhecida através da obra de Freyre, já existia em outros autores ‘menores’, tal como Prado.

O paulista Paulo Prado é apenas um entre os inúmeros autores brasileiros que levavam a sério a questão da mestiçagem e ‘seus problemas’. Ainda que muitos deles tivessem posições semelhantes a de Martius, não necessariamente viam na intensa miscigenação do povo um problema de degeneração, tal como o considerava Gobineau e outros pensadores raciais da época. A repetição do discurso de Martius gerava, como podemos observar, diferença. Nesse sentido, alguns intelectuais brasileiros afirmavam que a mestiçagem poderia ser até proveitosa para o país, na medida em que o miscigenado se tornaria, com o passar das gerações, cada vez mais ‘branco’.

Essa estratégia discursiva, conhecida como ‘teoria do branqueamento’, apesar de continuar sendo racista em seu bojo, proporcionava novas formas de interpretação da sociedade como um todo. Na verdade, o que sub-repticiamente perpassará pelo ‘espírito’ da elite brasileira é o fato de que ainda que muitos deles acreditassem em maior ou menor grau nas ideias europeias acerca da inferioridade dos povos negros e mestiços<sup>9</sup>, viviam afinal no Brasil e percebiam que era necessário encontrar, de certa forma, uma terceira via para a interpretação daquilo que lhes parecia ser um problema. Fazia-se mister, nesse sentido, criar interpretações que possibilitassem acreditar no futuro de um país que, apesar de seus inúmeros problemas sociais, em grande parte ocasionados pela questão do passado colonial e escravocrata, poderia modernizar-se e progredir.

Uma outra questão a ser resolvida nesse período da segunda metade do século XIX em diante referia-se aos movimentos em prol da República que, além de trazerem certa inquietação política para o país monárquico, produzia um debate em torno dos ideais republicanos de igualdade e liberdade e, conseqüentemente, em torno da questão de como melhor integrar ex-escravos no contexto de uma futura nação. É dentro desse panorama político-social de busca de uma identidade nacional e conservação dos interesses político-econômicos da elite agrária que a ‘problemática da miscigenação’ se inseria.

Nesse sentido, Sílvio Romero, historiador e crítico literário, pode ser considerado um paradigma exemplar da visão dos intelectuais brasileiros de sua época. Em uma de suas obras mais conhecidas *História da Literatura Brasileira* (cf. 1888/1980), publicada no mesmo ano da abolição da escravatura e apenas um ano antes da proclamação da

---

<sup>9</sup> Segundo Skidmore (1976: 39), “[...] a palavra portuguesa mestiço significa ‘de sangue misturado’, o que inclui qualquer mistura de fundo racial, índio, africano e europeu. O termo não deve ser confundido com o espanhol *mestizo*, que se incorporou ao inglês com o sentido primacial de mistura de europeu e índio”.

República, o crítico literário analisava sociologicamente a literatura e a sociedade brasileira através de considerações darwinistas sobre a influência do clima. Na obra de Romero, o qual também conhecia a obra de Martius (cf. Romero 1912), o tema da miscigenação e da hierarquia das raças estava entre os mais discutidos e debatidos, tendo sido ele um dos autores mais conhecidos e comentados de sua época. Não muito distante de Martius, Romero defendia a ideia da mistura das três raças para o entendimento da formação étnica do povo brasileiro. “A raça ariana, reunindo-se, aqui, a duas outras totalmente diversas, contribuiu para a formação de uma sub-raça mestiça e crioula, distinta da europeia” (Romero apud Skidmore 1976: 51). Romero conhecia, assim como a grande maioria dos intelectuais brasileiros, as teorias raciais europeias e é um exemplo bastante paradoxal no que se referia ao tema da miscigenação. Ora acreditava numa certa hierarquia de raças, ora duvidava e atribuía certa falácia a essas teorias, “[...] notando que a própria definição de raça era vaga e que as raças históricas (inclusive a ariana) ‘tem vivido no mais completo cruzamento e quase fundidas’” (Romero apud Skidmore 1976: 50).

Em linhas bem gerais, os autores brasileiros, que pensavam em termos raciais, oscilavam entre a difundida crença do ‘branqueamento’ da sociedade, que ocorreria, segundo eles, através da miscigenação e do incentivo à imigração europeia, e uma certa descrença na possibilidade de desenvolver e civilizar a nação devido à sua ‘má qualidade genética’, ou seja, mestiça (cf. Skidmore 1976; Schwarcz 1993; 2001; Costa 2007). Romero, por exemplo, profetizava que: “Dois fatos contribuirão largamente para este resultado [o branqueamento da sociedade]: de um lado, a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro a emigração europeia” (Romero apud Skidmore 1976: 53). Romero acreditava, no entanto, que o ‘branqueamento’ da sociedade poderia não ser completo, o que resultaria ‘perigosamente’ numa sociedade de mulatos, ou seja, mestiços (cf. Schwarcz 2001).

Assim como o crítico literário Silvio Romero, existiam muitos outros intelectuais que se preocupavam com a ‘questão racial’ do país. O médico, professor e antropólogo, além de amigo pessoal de Gilberto Freyre<sup>10</sup>, Nina Rodrigues (1862 – 1906), refere-se ao ‘branqueamento’ enquanto solução para a ‘questão racial’ do Brasil. Rodriguez, diga-se de passagem, é um dos fundadores da pesquisa sociológica acerca do negro no Brasil e

---

<sup>10</sup> Sobre a relação de amizade e troca intelectual, ainda que controversa, entre Freyre e Nina Rodrigues (cf. Freyre 1944/2018: 191-196).



era discípulo intelectual da antropologia criminal criada pelo médico italiano Lombroso (cf. Maggie 1994: 289). Para Rodrigues, o ‘embranquecimento’ da sociedade era uma forma bastante ideal para alavancar o progresso do país e, no intuito de alcançar tal fim (tanto do ‘branqueamento quanto do progresso a ele associado), seria necessário apoiar a imigração europeia e a miscigenação entre europeus e não-europeus. A posição de Rodrigues em relação à miscigenação era semelhante à de Romero, tanto na busca de pontos de vista positivos em relação à miscigenação quanto, por vezes, na descrença de que tal possibilidade pudesse de fato ajudar a melhorar o país. Como afirma Costa (2007: 195):

Der Fall der ‚Mischlinge‘ stellt sich dabei besonders komplex dar, denn die Klassifizierung von Nina Rodrigues zog die Möglichkeit der Existenz sowohl von ‚degenerierten Mischlingen‘ in Betracht, als auch von ‚erfolgreichen Kreuzungen‘, aus denen moralisch integre Individuen hervorgehen.

O ideal de ‘branqueamento’ tornava-se, portanto, altamente ambíguo, uma vez que via na mestiçagem uma ‘solução’ para o ‘problema racial brasileiro’ e, ao mesmo tempo, um possível problema. Era, no entanto, um tema que ocupava a mente e os corações dos intelectuais brasileiros da época.

Joaquim Nabuco (1849 – 1910), por exemplo, político, diplomata e historiador brasileiro, conhecido por ser um abolicionista convicto, defendia a necessidade de se construir um Brasil livre da escravidão, mas também mais branco (cf. Skidmore 1976: 37). Por isso, ele era, assim como grande parte dos abolicionistas brasileiros, a favor da imigração europeia, não somente como forma de reverter o problema da ‘falta de mão-de-obra’, ocasionado pelo fim do tráfico negreiro, como também como meio de embranquecer a sociedade como um todo. Além dos abolicionistas, literatos, tais como Graça Aranha em *Canaã* (cf. 1902/2010) e Afrânio Peixoto em *A esfinge* (cf. 1911/1978), tematizam em seus romances a questão do ‘branqueamento’ social<sup>11</sup>.

Desse modo, percebe-se que uma parte da elite brasileira passou a ver com bons olhos a ‘mistura das raças’, na crença de que, através desta ‘mistura’, o elemento branco prevaleceria sobre as outras ‘raças’, tornando o país mais branco, portanto, mais europeu.

---

<sup>11</sup> Sobre a ideologia do branqueamento na obra de Graça Aranha (cf. Wink 2005).

Ser branco nessa época era sinal de formação não somente ‘racial’ superior, como também cultural.

Uma outra questão a se considerar, refere-se ao fato de que a miscigenação, segundo os abolicionistas, mas também segundo Martius e Freyre, seria possível no Brasil porque a escravidão não teria sido tão brutal como em outros países de modo a ter possibilitado uma convivência harmônica entre escravos e senhores antes e depois da abolição. “A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra a do senhor, falando coletivamente, nem criou, entre as duas raças, o ódio recíproco que existe entre opressores e oprimidos” (Nabuco apud Skidmore 1976: 39).

Começava-se então a ser criada a ideia de que as relações sociais entre escravos e senhores não haviam sido tão perversas como no caso dos Estados Unidos, país que era quase sempre tomado como modelo de comparação quanto à questão da escravidão. A posição de Nabuco ilustra bem a de outros historiadores contemporâneos ou até posteriores a ele. É nesse sentido que podemos encontrar, apenas algumas décadas mais tarde, opinião semelhante sendo corroborada pelo historiador Oliveira Lima:

Em Pernambuco, escrevia o francês, pode um branco considerar-se melhor, mas um negro ou um mulato livre considera-se tão bom como um branco. É afinal o que recentemente notou o professor da Universidade de Yale, Hiram Bingham [...], quanto à concepção fundamentalmente diferente nas duas Américas sobre a questão de cor. A divergência resume-se nisto: nos Estados Unidos um semi-branco é preto; na América Latina um mulato é branco. Acresce que, dada a constante mistura das raças, a mestiçagem entre nós era, como ainda é, variadíssima, fazendo-se a passagem de uma cor a outra por uma escala de que a vista mal pode contar os grados. (Lima 1917/1971: 863)

Baseando-se na posição de um estrangeiro sobre a questão racial no Brasil, Lima corrobora a tão conhecida e polêmica tese da ‘harmonia racial’ brasileira. Tanto a elite brasileira quanto os viajantes europeus no Brasil possuíam interesses na elaboração da ideia de uma sociedade harmônica e pacífica, quase um paraíso ‘racial’. Segundo a historiadora Lisboa (cf. 2011), a construção do caráter brasileiro como ‘positivo’, ‘pacífico’ e ‘cordial’ atendia à necessidade de incentivo à imigração de modo a fazer com

que o candidato europeu à imigração visse no Brasil uma possibilidade de prosperar economicamente num país supostamente livre de preconceitos raciais e guerras<sup>12</sup>.

Analisando diversos tipos de escritos (romances, diários, documentos, etc.) de viajantes de língua alemã pelo Brasil entre 1893 e 1942, a autora chega à conclusão de que alguns dos escritores de origem germânica produziam suas reflexões sobre o Brasil a partir da desilusão com o continente europeu, então envolvido em guerras e em perseguições aos judeus. O judeu Stefan Zweig, que morou e suicidou-se no Brasil, é um dos casos mais exemplares. Desiludido com a ascensão do nazismo, Zweig refere-se à miscigenação racial e à harmonia entre as ‘raças’ no Brasil de forma positiva e idealizadora:

Das schwarze Kind spielt mit dem weißen, der Braune geht mit dem Neger selbstverständlich Arm in Arm, nirgends gibt es Einschränkung oder auch nur privaten Boykott. Beim Militär, in den Ämtern, auf den Märkten, in den Büros, in den Geschäften, in den Arbeitsstätten denken die einzelnen nicht daran, sich nach Farbe oder Herkunft zu schichten, sondern arbeiten freilich und freundlich zusammen. Japaner heiraten Negerinnen und Weiße wiederum Braune: das Wort ‚Mischling‘ ist hier kein Schimpfwort, sondern eine Feststellung, die nichts Entwertendes in sich hat: der Klassenhass und Rassenhass, diese Giftpflanze Europas hat hier noch nicht Wurzel und Boden gefasst. (Zweig 1941/2013: 157)

---

<sup>12</sup> Para Lisboa (cf. 2011), os autores alemães, ao escreverem sobre as particularidades da cultura brasileira, constroem uma determinada imagem do caráter do povo brasileiro (*Nationalcharakter* ou *Volkscharakter*) que, além de assemelhar-se à idealização dos próprios pensadores brasileiros, contribuía para reforçar os estereótipos idealizadores da brasilidade (*Brasiltum* ou *Brasilianertum*) tal como paciente, indolente, cordial, hospitaleiro e pacifista. Entre os escritores-viajantes de língua alemã, destacam-se negociantes (Moritz Schanz; Moritz Lamberg), funcionários do *Reich* nazista (*Kolonialpolitiker*), tais como H. von Cossel, o qual tinha como função, entre outras coisas, fundar células do partido nazista (NSDAP) no sul do Brasil e controlar a ‘germanidade’ dos imigrantes alemães. A autora também destaca os nomes de Oskar Canstatt, W. Vallentin, Alfred Funke, Hermann Ullmann, que, a serviço da política colonial nazista, escreveram sobre temas ligados a questões raciais e imigração no Brasil. Além dos *Kolonialpolitiker*, seguem-se grupos de professores, médicos, biólogos e geógrafos (Karl Sapper, Bernhard Brandt, Konrad Guenther, Heinrich Krieger, entre outros) que vinham ao Brasil com o objetivo de realizar pesquisas de caráter científico. Entre os literatos e jornalistas, encontravam-se Nobert Jacques, Paul Zech, Richard Katz e Wolf Hoffmann-Harnisch. Dentre esses escritores de língua alemã, Paul Zech se destaca por ser um dos únicos, senão o único, a construir uma perspectiva sócio-histórica e cultural da sociedade brasileira que se afastava das concepções racistas de sua época.

Ainda nesse contexto de embate entre a formação da identidade nacional em torno da cultura portuguesa ou luso-brasileira e o conflito com as identidades germânicas do sul do país, ver Freyre (1940: 169-221).

Em outros momentos, no entanto, no caso, dois anos antes de escrever sobre sua experiência da relação entre negros e brancos no Brasil, Zweig mostrara-se extremamente pessimista em relação a igualdade de ‘raças’. É o autor quem afirma ao escrever sobre a questão ‘racial’ nos EUA.

Und man legt sich selbst die Frage vor, ob ein solcher Aufstieg der Neger, wie er hier [Kansas City] und überhaupt jetzt im ganzen Lande [Amerika] versucht und gefördert wird, nicht unvermeidlich ins Tragische führen muss, zum mindesten noch für die nächste und übernächste Generation. Denn eine Gleichberechtigung ist schon durch die Krassheit des ethnologischen Unterschieds auf Jahrhunderte nicht zu erwarten, und man hat selbst beim allerbesten Willen eine gewisse Repulsion zu überwinden bei dem Gedanken man sollte in einem Hotel mit diesen schmutzigbraunen, dickwulstigen, wollhaarigen und im Typus oft gorillamässigen Wesen schlafen oder auch nur im barbershop mit demselben Pinsel eingeseift werden. [...] Ein Zusammenleben und eine Vermischung mit den Farbigen dieser Art war natürlich viel leichter möglich vor zweihundert und hundert Jahren, solange die Einwanderer und meist doch Verbrecher und outcasts auf einer gleich niederen Stufe lebten. (Zweig: 1939/1987: 376)

No primeiro caso, Zweig escreve o entusiasmado ensaio sobre a cultura brasileira denominado *Brasilien: ein Land der Zukunft* num momento em que tivera que fugir da Europa por ser judeu. No segundo, dois anos antes de ir ao Brasil, Zweig encontra-se em viagem pelos EUA e escreve sua crônica de viagem (*Reisebericht*), tendo como pano de fundo histórico as questões raciais nos EUA que, diferentemente do Brasil, eram pautadas por um racismo muito mais declarado e ofensivo<sup>13</sup>.

Desse modo, ao contrário do que afirmara nos EUA, Zweig, no Brasil, lograva atender aos interesses nacionalistas brasileiros que se alinhavam ao discurso da ‘harmonia racial’ e, ao mesmo tempo, combater as ideologias eugenistas do nazismo. Ao contrário do que se poderia pensar, Zweig não conhecia a obra de Freyre, tendo, provavelmente, se aproximado da noção de harmonia racial brasileira através da leitura de outros autores brasileiros tal como Afrânio Peixoto (cf. Dines 1981; 2009).

Como vemos, a ‘questão racial’ e os assuntos a ela relacionados, tal como a ideia de ‘harmonia racial’, eram temas em voga nos meios intelectuais brasileiros da época e

---

<sup>13</sup> Não se trata aqui de afirmar que um racismo seja melhor que o outro ou que no Brasil não existe racismo. Trata-se somente de, através da análise dos dois escritos, marcar a profunda diferença entre o tratamento discursivo das questões raciais no Brasil e nos EUA da década de 30 e 40. Essa diferença deve ser levada em consideração para compreender-se o ‘tom’ da discursividade brasileira e norte-americana da época.

não deixariam de ser tematizados até a obra clássica de Gilberto Freyre *Casa-Grande & Senzala*, a qual, como veremos, logra colocar, de certa forma, um ponto final na discussão através de uma solução um tanto quanto controversa.

### 3.4 Gilberto Freyre no ‘entre-lugar’ do discurso racial

É nesse contexto histórico de debate e crença na existência de ‘raças’ que devemos situar o trabalho e algumas das ideias de Gilberto Freyre. O autor, que era amigo pessoal de Oliveira Lima<sup>14</sup> e de outros pensadores raciais da época, tinha um conhecimento profundo da produção literária anterior a ele. Como afirma Vieira (2006: 258):

[...] é necessário posicionar os textos de Freyre perante o ambiente social e a mentalidade intelectual da sua época, por um lado, a fim de não cair facilmente no que hoje consideramos ‘politicamente correto’ e, por outro lado, de não esquecer do debate predominante na primeira metade do século vinte entre o determinismo biológico (a eugenia) e o pensamento de culturalistas internacionais e brasileiros como Freyre [...].

O jovem Freyre, tendo realizado parte de sua formação intelectual nos EUA, concentra sua análise na observação das diferenças de relações entre negros e brancos nos EUA e no Brasil. Nesse sentido, sua formulação de ‘harmonia racial’ no Brasil deve ser compreendida a partir de suas observações enquanto sociólogo e antropólogo dos estados sulistas estadunidenses, nos quais o apartheid, ao contrário do Brasil, era abertamente pregado pela sociedade. Além disso, a narrativa de ‘harmonia racial’ já estava presente em diversos pensadores brasileiros tal como Joaquim Nabuco (cf. Schwarcz 2006; 1987) e, como vimos, em Martius.

É somente tendo em vista a comparação que Freyre realiza com os EUA e a elaboração discursiva anterior a ele que podemos compreender plenamente a elaboração teórica do autor pernambucano em torno da miscigenação e da harmonia das ‘raças’. Freyre, diga-se de passagem, não utiliza a expressão ‘democracia racial’, a ele erroneamente atribuída por diversos autores. Sua noção de ‘harmonia racial’ é, como veremos, complexa e não se deixa confundir, se bem lida, com a ideia extremamente otimista e falsa de democracia racial<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre a amizade intelectual entre Oliveira Lima e Gilberto Freyre (cf. Gomes 2005).

<sup>15</sup> De fato, em toda a sua obra trilogia *CGS*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, não se encontra uma única vez a expressão ‘democracia racial’. Como afirma Lund/McNee (2006: 12):

Nesse sentido, Freyre é devedor da elaboração do racismo científico anterior a ele e ainda em sua época predominante. Ao mesmo tempo, o autor procurava construir seu próprio caminho no interior do discurso racial dominante. Importante para a construção de sua obra e pensamento é a sua formação intelectual na Universidade de Columbia, na qual conheceu as teses da antropologia cultural do alemão Franz Boas, do qual é o próprio Freyre quem declara ser devedor (cf. Chacon 1994)<sup>16</sup>.

---

“O espectro de Freyre – incluindo a velha tese da democracia racial que foi erradamente atribuída a ele – está de volta no discurso político contemporâneo no Brasil [...]”. Dunn (2006: 39) também afirma ironicamente e provocativamente que: “Hoje Freyre é conhecido popularmente como o inventor e ideólogo da democracia racial, embora haja discordâncias a respeito da história da ideia e sua relação com o ‘mito da democracia racial’ teve origem numa leitura apressada, tendenciosa ou burra de *Casa Grande & Senzala*”. Cardoso (2013: 111) ressalta que “em *Casa Grande & Senzala* não se fala ‘propensão democrática’, nem mesmo em ‘democracia racial’, mas em oposições que se equilibram”. Segundo a historiadora da Universidade de São Paulo, Lilian Moritz Schwarcz (cf. 2006: 8), a expressão ‘democracia racial’ teria sido primeiramente cunhada pelo antropólogo brasileiro Arthur Ramos em 1943. O antropólogo francês Roger Bastide também utilizou a expressão ‘democracia racial’ para descrever as relações sociais da sociedade brasileira, bem como para referir-se à obra de Freyre. No que se refere a Freyre, o autor não utiliza a expressão em suas principais obras, sendo possível encontrá-la pouquíssimas vezes a partir de 1962 (cf. Lisboa 2011: 116; Avelar 2012: 172). Hermano Vianna (cf. 2001) afirma que o que se criou em torno da expressão ‘democracia racial’ e sua suposta atribuição a Freyre foi o ‘mito do mito da democracia racial’. Joshua Lund (cf. 2006a: 141-159) dedica todo um capítulo intitulado *On the Myth of Racial Democracy* para discutir a controvérsia em torno da democracia racial e a obra de Freyre. Para aumentar ainda mais a confusão que se fez em torno do termo, Avelar (2012: 172) aponta que, além de não ter sido utilizado por Freyre, o termo teria sido utilizado de fato por Abdias do Nascimento, um dos maiores representantes históricos do movimento negro brasileiro, o mesmo movimento que contemporaneamente critica a ideia de democracia racial, atribuindo-a a Freyre. “Não é a menor das ironias nesta equívoca história que o principal líder do movimento negro brasileiro [A. do Nascimento] tenha usado a expressão ‘democracia racial’ bem antes que o ensaísta [Freyre] que supostamente teria criado o mito responsável pela invisibilização dos reclamos afro-brasileiros” (Avelar 2012: 172).

<sup>16</sup> É importante destacar que, ao contrário do que erroneamente se pensa, Boas não fora o orientador direto da tese escrita por Freyre na Universidade de Columbia (cf. Oliveira 2016: 311). Além disso, especialistas na obra de Freyre discutem sobre a real importância que o autor pernambucano atribui a Boas na constituição de sua obra. Segundo esses autores (cf. Motta 1993; 1993a; Araújo 1994; Meucci 2006; Pallares-Burke 2005; Burke / Pallares-Burke 2008), fiar-se somente nessa declaração de Freyre seria incorrer em erro de simplismo e reducionismo no que se refere à compreensão da obra, do pensamento e da formação intelectual do autor pernambucano. É o próprio Freyre, no entanto, um dos responsáveis por esse falso juízo sobre ele mesmo.

Freyre himself might be described as an accomplice in this process of simplification. The invention of Freyre includes his self-invention. For example, he too presented himself as if he had been a follower of Boas ever since his student days. [...] In fact, Freyre had a life-long interest in foreign writers and thinkers, especially the English and French, appropriating and transforming, or as he said, ‘tropicalizing’ their ideas. (Burke / Pallares-Burke 2008: 19/22)

Pallares-Burke (cf. 2005: 332-345) destaca ainda, em sua obra magistral sobre a formação intelectual de Gilberto Freyre, além da enormidade de leituras de autores ingleses, franceses e

Como afirma Freyre (1933/<sup>32</sup>1997: XLVII-XLVIII, grifo meu) logo no prefácio de seu livro mais conhecido:

O professor Franz Boas é a figura de mestre de que me ficou até hoje a maior impressão. Conheci-o nos meus primeiros dias em Columbia. [...] Foi o estudo de Antropologia sob a orientação do Professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. *Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura*; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genética e os de influência sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental de raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio.

Partindo, portanto, de uma discursividade já existente, Freyre procurava retirar do campo racial a ideia de diferença evolutiva entre as ‘raças’ para colocar a análise da problemática dentro de uma perspectiva histórica e sociológica, o que não quer dizer que a visão de Freyre fosse completamente diferente de escritores anteriores a ele. Pelo contrário, se compararmos com o tratado de Martius, perceberemos que a visão idílica das relações ‘raciais’ no Brasil são bastante parecidas com as do autor bávaro.

No tratado de 1845 de Martius, encontra-se presente a ideia de um envolvimento harmônico entre as raças no Brasil, que, segundo o autor alemão, expressar-se-ia através de uma ‘vida orgânica’: “Esta reciprocidade [entre brancos e negros] oferece na história da formação da população brasileira em geral o quadro de uma vida orgânica” (Martius 1845/1982: 89). Semelhantemente, encontramos em Freyre a repetição (dessa feita, interpretada de forma menos racial e mais cultural) da ideia de convivência social harmônica entre brancos e negros devido à hibridização de culturas:

*Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 91, grifo meu)*

---

estadunidenses, a importante influência do antropólogo brasileiro Roquette-Pinto na constituição das ideias antirracistas de Freyre.

Essa forma de convivência harmônica vai sendo pouco a pouco relativizada pelo próprio Freyre que, como veremos, escreve sempre desde a perspectiva do ‘equilíbrio’ entre contrários. Mas antes de chegarmos nesse ponto, seria talvez importante destacar certas leituras híbridas que o autor realiza de diversos fatos socioculturais da sociedade brasileira. Começamos, por exemplo, com a sua descrição sociológica da formação religiosa no Brasil.

Através de uma sociologia da religião, Freyre compara a estrutura da sociedade protestante sulista estadunidense com a sociedade católica brasileira. Freyre observa que as relações entre brancos e negros na América protestante diferiam em qualidade e grau das relações do Brasil católico. Para o autor, o catolicismo brasileiro formou-se através de um hibridismo com as religiões africanas, aquilo que Cardoso (2013: 87) define como uma “valorização de uma ética dionisíaca” presente na obra do escritor-sociólogo pernambucano. Nesse sentido, Freyre defendia a tese de que o catolicismo europeu se caracterizava pelos seus elementos ‘apolíneos’ que, ao contrário do brasileiro, devido à hibridização afro e ameríndia, teria dado forma à religião católica-dionisíaca brasileira (cf. Roca 2013; Araújo 1994; Burke 2005). Para Freyre (1933/321997: 22), no entanto, a questão da religiosidade híbrida brasileira fora previamente determinada pelo tipo de religiosidade portuguesa, que, por sua vez, determinara a formação no Brasil de um catolicismo ‘pagão’:

Nem era entre eles [refere-se à religiosidade dos portugueses no Brasil colonial] a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente Católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, *com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs [...]*.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Freyre conhecia bem o protestantismo, pois, ao menos durante a sua juventude, fora adepto do protestantismo batista. Araújo (1994: 98-100) inclusive aventa a conjectura de que praticamente toda a obra de Freyre poderia ser lida nesta chave da sociologia da religião:

[...] a hipótese que quero sugerir de imediato sustenta que a reflexão de Gilberto é atravessada, de ponta a ponta, por uma referência *negativa* e raramente explícita ao *puritanismo*, referência que se comporta como se fosse uma espécie de fio quase invisível que procura costurar praticamente todas as partes do raciocínio do nosso autor sem que a sua presença seja muito alardeada. Devo registrar que um maior exame dessa questão envolve, inicialmente, um breve exame do modo pelo qual Gilberto considera os Estados Unidos, até porque o puritanismo com o qual ele contrasta a casa-grande é basicamente de origem anglo-saxã. [...] observe-se que tanto o cosmopolitismo quanto a dimensão antipuritana da reflexão do nosso autor podem muito bem receber uma explicação de cunho biográfico, posto que, como se sabe, Gilberto recebeu uma educação de caráter protestante, tendo inclusive viajado aos Estados Unidos na década de 20 para, além do seu curso universitário, aperfeiçoar-se nesta direção. Lá, todavia, veio a se desencantar



Além da defesa latente do hibridismo religioso presente no texto de Freyre, existem inúmeros outros exemplos de hibridismo que o autor descreve (arquitetônico, linguístico, paisagístico, entre outros), de modo que a noção de formação cultural híbrida ocupa um lugar central nas análises sociológicas de Freyre. Ao mesmo tempo, é o próprio texto do autor que se hibridiza com o de outros, procurando, no entanto, ‘um lugar ao sol’. Se, por exemplo, em Martius a miscigenação entre as ‘raças’ favorece a formação da nacionalidade brasileira:

E até me inclino a supor que as relações particulares, pelas quais o brasileiro permite ao negro influir no desenvolvimento da nacionalidade brasileira, designa por si o destino do país, em preferência de outros estados do novo mundo, onde aquelas duas raças inferiores são excluídas do movimento geral ou como indignas por causa do seu nascimento, ou porque o seu número, em comparação com o dos brancos, é pouco considerável e sem importância. (Martius 1845/1982: 88)

Em Freyre, é a hibridização das culturas, que ocorrerá através da miscigenação étnica, que favorecerá a formação nacional. Através dessa estratégia de construção textual, Freyre desloca o discurso racial de uma imensa biblioteca erudita anterior a ele para o discurso em torno da cultura e sua formação híbrida.

É importante sublinhar que a ‘biblioteca erudita’ de Freyre não se resume apenas ao tratado de Martius. Freyre revisita grande parte do arquivo colonial brasileiro, tal como o próprio autor esclarece no prefácio de seu livro *Casa Grande & Senzala* (1933/<sup>32</sup>1997: LXIX):

Para o conhecimento da História social do Brasil não há talvez fonte de informação mais segura que os livros de viagem de estrangeiros – impondo-se, entretanto, muita discriminação entre os autores superficiais ou viciados por preconceitos – os Thévet, os Expily, os Debadie – e os

---

com essa vertente do cristianismo, terminando, como diz Paul Freston, por construir ‘uma teoria do Brasil baseada precisamente no que poderá ter sido o centro do seu conflito com o protestantismo. Pois nada mais distante da moral sexual protestante do que a prática sexual do português desgarrado nos trópicos’.

Sobre a reação de Freyre à ‘racionalidade protestante’, ver também o artigo de Motta (2007). É importante perceber que essas conjecturas acerca das diferenças sócio-religiosas entre protestantes e católicos, Reforma e Contrarreforma, encontram-se presentes em vários sociólogos dos anos 30, entre eles, Sérgio Buarque de Holanda e, como veremos no capítulo seguinte, em diversos escritos de Oswald de Andrade, como no exemplo a seguir: “A importância da guerra holandesa [contra os portugueses no Brasil do século XVII] foi ter prefigurado, face a face, duas concepções de vida - a da Reforma e a da Contra-Reforma” (Oswald 1966/<sup>3</sup>2001: 162, *passim*).

bons e honestos da marca de Léry, Hans Staden, Koster, Saint-Hilaire, Rendu, Spix, Martius, Burton, Tollenare, Gardner, Mawe, Maria Graham, Kidder, Fletcher. Destes me servi largamente, valendo-me de uma familiaridade com esse gênero não sei se diga de literatura – muitos são livros mal escritos, porém deliciosos na sua candura quase infantil – que data dos meus dias de estudante.

Como vemos, não é somente a estadia nos Estados Unidos que propiciara a Freyre uma visão comparativa da ‘relação harmônica entre raças’ no Brasil; a própria ‘biblioteca erudita’ anterior a Freyre já se estruturava em torno deste lugar discursivo fundado na ideia de harmonia. Oliveira Lima, por exemplo, de quem Freyre fora não somente amigo como também leitor de suas obras, já enfatizava a comparação entre as sociedades brasileiras e estadunidenses em termos de relações entre as ‘raças’, ou seja, de um lado, estaria a harmonia, de outro, o apartheid. O abolicionista Joaquim Nabuco, como vimos, era outro autor que Freyre conhecia e que também defendia a ideia de que as relações entre escravos e senhores no Brasil teria sido menos violenta do que nos EUA.

Freyre também utilizara largamente as obras dos historiadores brasileiros do século XIX, tais como a *História Geral do Brasil* de Varnhagen, para reconstituir a história dos portugueses no Brasil. Através dos trabalhos de Roquette-Pinto (cf. 1916/<sup>6</sup>1975; 1912), Freyre obtivera informações sobre os modos de vida dos povos indígenas do Brasil e, nos trabalhos de Nina Rodrigues (cf. 1900/1935; 1932/<sup>5</sup>1977), buscara informações sobre a cultura negra no Brasil. Além desses autores, Freyre conhecia muito bem Sílvio Romero, bem como Euclides da Cunha (cf. 1902/<sup>38</sup>1997), Capistrano de Abreu (cf. 1907/<sup>4</sup>1954) e Paulo Prado (cf. 1928/<sup>9</sup>1997)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Nos anos posteriores à publicação de *CGS*, a obra, além do furor intelectual causado, encontra confronto direto com outros intelectuais que se propuseram a tecer novas explicações sociológicas sobre o Brasil. É o caso, entre outros, de Caio Prado Júnior (1933/<sup>16</sup>1987) em *Evolução Política do Brasil* e *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda (1936/<sup>26</sup>1995). No caso de Caio Prado, os fatores econômicos e as relações sociais serão tratados desde uma perspectiva marxista-econômica. *Raízes do Brasil*, por sua vez, assemelha-se em alguns pontos e se distingue noutros de *CGS*. O livro de Holanda, diga-se de passagem, foi publicado por Freyre, juntamente com uma série de livros sobre o Brasil que o autor de *CGS* organizara. Em comum entre Freyre e Holanda, podemos destacar os seguintes temas:

1) O patriarcalismo discutido e estudado por ambos os autores, a abundante utilização de relatos de viagens e a recorrência a temas relacionados às diferenças religiosas na formação das sociedades católicas e protestantes. Aqui alguns exemplos na obra de Holanda:

E assim, enquanto povos protestantes preconizam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da Antiguidade clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor. [...] O

---

certo é que, entre espanhóis e portugueses, a moral do trabalho representou sempre um fruto exótico. (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 38-39, passim)

Ou ainda:

Importante, além disso, é que, ao oposto do catolicismo, a religião reformada, trazida pelos invasores [holandeses], não oferecia nenhuma espécie de excitação aos sentidos ou à imaginação dessa gente, e assim não proporcionava nenhum terreno de transição por onde sua religião pudesse acomodar-se aos ideais cristãos. (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 65, passim)

2) Holanda, assim como Freyre, também se refere à formação híbrida, entre África e Europa, do povo Ibérico: “região indecisa entre a Europa e a África”, “território[s]-ponte pelo[s] qual[is] a Europa se comunica com os outros mundos”, “zona fronteira, de transição, menos carregada, em alguns casos, desse europeísmo [...]” (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 31-32, passim). Para Holanda, as relações de intimidade cultural e sexual entre escravos e senhores também constituía um importante fator para a consolidação da colonização portuguesa no Brasil:

Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato íntimo e frequente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 64, passim)

Ver também: “[...] estavam em contínuas relações de intimidade; não só os nobres comiam com os populares, mas ainda lhes entregavam a criação dos filhos” (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 36, passim). Como vemos, nessas questões e em outras mais, Holanda e Freyre se aproximam mais do que se distanciam.

3) Outra questão que compartilhavam refere-se à adaptabilidade ou “plasticidade social” dos portugueses, tema recorrente na obra de ambos os autores:

Onde lhes faltasse o pão de trigo, aprendiam a comer o da terra [...]. Habitaram-se também a dormir em redes, à maneira dos índios. [...] Aos índios tomaram ainda instrumentos de caça e pesca, [...] o modo de cultivar a terra [...] A isto cabe acrescentar outra face bem típica de sua extraordinária *plasticidade social*: a ausência completa, ou praticamente completa, entre eles [os portugueses], de qualquer orgulho de raça. (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 47-53, grifo meu)

Importante ressaltar que Holanda, assim como Freyre, negava que a disposição híbrida do português proviesse de algum tipo de biologismo ahistórico: “Se semelhantes característicos predominavam com notável constância entre os povos ibéricos, não vale dizer que provenham de alguma fatalidade biológica [...]” (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 36).

As semelhanças, no entanto, param por aí. Holanda tendia a uma visão mais crítica e negativa do que Freyre das ‘raízes’ do Brasil. Propunha-se, através de sua obra, criticar o passado colonial e o presente republicano de modo a propor que o país ainda deveria superar sua história colonial fundada no patriarcalismo, cordialismo etc., para poder modernizar-se e democratizar-se. “E é por isso que erram profundamente aqueles que imaginam na volta à tradição, a certa tradição, a única defesa possível contra nossa desordem” (Holanda 1936/<sup>26</sup>1995: 33). Para Holanda, ao contrário de Freyre, o passado colonial deixara obstáculos que emperravam os processos de desenvolvimento do país, principalmente no que se referia ao tratamento impessoal e igualitário do Estado para com seus cidadãos. Segundo Holanda, era necessário acabar com as relações pessoais no trato da coisa pública (patrimonialismo), de modo que o Estado não deveria nem poderia ser uma continuação da família patriarcal. Freyre, nesse sentido, tendia a ser mais ‘conservador’ e ‘tradicionalista’, na medida em que sempre tendeu a ver o Brasil como um grande

Desse modo, fica evidente que a imbricação entre as ideias de raça, de nacionalidade e de identidade cultural formam discursivamente o pensamento social-literário brasileiro do século XIX e do começo do XX. Como vimos, dentro deste debate, existiam basicamente duas posições distintas em relação ao julgamento da miscigenação. De um lado, aqueles que a condenavam por acharem que ela levaria inevitavelmente à degeneração física, moral, social e psicológica dos indivíduos, chegando inclusive a torná-los estéreis, o que ocasionaria, inevitavelmente, sua decadência enquanto nação. De outro, estavam aqueles que viam certa positividade na miscigenação, uma vez que ela poderia ser inclusive a ‘solução’ para o problema da ‘má raça’ ou ‘má herança genética’. A miscigenação seria positiva, nesse sentido, porque contribuiria para o ‘aperfeiçoamento genético’, ou seja, para o ‘embranquecimento da sociedade’ como um todo, uma vez que o elemento genético do branco europeu deveria prevalecer sobre os outros inferiores.

Dentro desse debate, como também já vimos, o tratado de Martius representa um momento chave para o entendimento do entrelaçamento entre as teorias raciais europeias do século XIX e a discussão sobre a formação da identidade nacional no Brasil. No entanto, tanto uma quanto a outra posição, ou seja, a da degeneração quanto a do embranquecimento da ‘raça’ são racistas em seu bojo e viam o negro como um elemento inferior tanto racialmente quanto culturalmente.

### **3.4.1 A viragem discursiva de Freyre**

O discurso de Freyre insere-se justamente no entre-lugar de passagem da noção de raça para a de cultura, ou seja, no entre-lugar do discurso raça-cultura. O passo seguinte seria dado por Freyre, tal como muito bem descrevem Lund/McNee (2006: 30), os quais demonstram que Freyre procura superar as posições racistas perpassando pelo interior do discurso racista:

Antes de Freyre, a tendência (senão a regra absoluta) de teorias de mestiçagem era baseada na ideia do progresso que aparentemente poderia ser alcançado ao ‘melhorar’ genética ou espiritualmente as raças não europeias da região. [...] Embora não fosse o primeiro a fazê-lo, *Freyre foi uma presença poderosa e hábil na abertura de outro caminho,*

---

modelo patriarcal de Casas-Grandes e lamentava muitas vezes até os pequenos e limitados processos de modernização que ocorriam, como, por exemplo, nas mudanças arquitetônicas de sua cidade natal Recife, bem como na substituição da mobília patriarcal de madeira nobre por móveis de tipo mais ‘urbano’. Para Freyre, o modelo patriarcal era um fato positivo no processo de construção do país; daí a importância que dera à família como núcleo central formador da sociedade brasileira. É difícil, nesse sentido, perceber na obra de Freyre a necessidade de superação desses modelos de sociabilidade (cf. Burke / Pallares-Burke 2008: 81-87).

*argumentando, por exemplo, que a África foi a responsável pela vida cultural, pela própria civilização do Brasil; [...] Esta linha de pensamento levaria Freyre a defender explicitamente um caso de ‘escurecimento’ do Brasil, contra o discurso do branqueamento que muitas vezes acompanhava as teorias de mestiçagem. (Lund/McNee 2006: 30, grifo meu)*<sup>19</sup>

Nesse momento crucial para a superação do pensamento racista, a noção de hibrididade cultural de Freyre não somente foi essencial para tanto, como também constituía um conceito chave e revolucionário para o entendimento da formação identitária de uma nação.

A viragem que Freyre realiza no discurso racial localiza-se no entre-lugar da cultura. É o escorregamento lento e, por vezes, paradoxal da noção de raça/clima para a de cultura/hibridismo. A ambiguidade é uma das características mais conhecidas no pensamento do autor, pois ele dialoga com os autores anteriores a ele, dá-lhes voz para, logo em seguida, confrontá-los através de outras perspectivas. Desse modo, é preciso estar sempre atento à leitura de Freyre para perceber que o discurso biologista exposto pelo autor se separa da leitura cultural, lugar para o qual o autor aponta. Suas pesquisas acerca da colonização portuguesa do Brasil defendem o ideal de constituição de uma sociedade que seria, ao mesmo tempo, ‘racialmente’ mestiça e culturalmente híbrida:

[...] embora CGS [*Casa Grande e Senzala*] se diga fundada em uma interpretação social da cultura, há na maneira de trabalhá-la uma afirmação de lastro étnico, portanto biológico, que a contradiz. [...] Deste modo, o conceito de cultura, em vez de adstrito ao critério de Boas, como o próprio Freyre insistia, manteria uma ponte, do ponto de vista de Boas espúria, e estabeleceria um trânsito direto com uma concepção étnica, mais precisamente, étnico-climática, dos povos. (Araújo 1994: 8-9)

---

<sup>19</sup> As questões ideológicas em torno do embranquecimento persistiram, no entanto, tempos depois da publicação de CGS. Ainda em 1947, as posições de Freyre eram contestadas por aqueles que acreditavam na possibilidade de se construir um Brasil racialmente branco. Nesse sentido, Paulo Duarte afirmara que, ao contrário do que Freyre pensava, “[...] uma coisa porém existe e existe com absoluta nitidez: o Brasil quer ser um país branco e não um país negro” (Duarte apud Maio 1999: 115). Como vemos, o pensamento de Duarte reafirma a ideologia racista do branqueamento, ideologia de longa tradição no Brasil. Outro exemplo da presença da ideologia do embranquecimento aventado por Maio em seu artigo refere-se ao amigo paulista do também paulista Paulo Duarte, que, nesse mesmo contexto, publica no jornal *O Estado de São Paulo*: “Há entre nós, realmente, uma intenção de brancura, que sem chegar a constituir um preconceito é bastante forte para repelir uma política de valorização excessiva do mulato” (Milliet apud Maio 1999: 116). Ambos representavam uma tradição perversa e persistente do Centro-Sul do país de pensamento orientado para o desejo de diferenciar o Brasil entre um suposto Sudeste branco-europeu e um Norte-Nordeste negro-mestiço.

Não obstante, apesar do lastro racial ainda presente na obra de Freyre, dentro do contexto nacional em torno do debate da ‘raça’ e da identidade nacional, *CGS*<sup>20</sup> é o ‘fruto mais maduro’ da superação do debate racial iniciado por Martius no Brasil, de modo que “*CGS both belongs to and subverts a Brazilian tradition of interpreting Brazil*” (Burke 2008: 81).

No contexto internacional, por sua vez, a obra magna de Freyre não somente desloca o espaço discursivo racial para o cultural, como também logra dar uma resposta à altura para o debate racial do século XIX e começo do XX, que, no nosso entender, teria encontrado em Freyre, bem ou mal, o seu ‘fim’. Como afirma Cardoso (2013: 116-117, grifo meu):

[Freyre] desfaz passo a passo as teorias em voga sobre a importância de diferenças raciais, seja as baseadas na genética, seja as que acentuavam fatores climáticos e ambientais para distinguir comportamentos. O que conta mesmo para Freyre são as diferenças culturais que se constroem historicamente. [...] o fundamental para explicar diferenças [entre africanos e europeus] são as formas de sociabilidade, as relações de hierarquia, as técnicas criadas para a adaptação ao meio etc. *Estamos longe de Nina Rodrigues, ou mesmo de Oliveira Vianna e seus próximos.*

Em Freyre, podemos localizar, portanto, o momento auge de guinada, do deslocamento do discurso racista para transformá-lo em um discurso próximo dos ‘estudos culturais’, tal como seria praticado nas universidades norte-americanas a partir dos anos 70<sup>21</sup>. “Respondendo a uma variedade de fenômenos e artefatos geralmente

---

<sup>20</sup> Doravante usarei também a abreviação *CGS* (*Casa-Grande & Senzala*) para referir-me ao livro de Freyre.

<sup>21</sup> Ao lermos Freyre e contextualizarmos sua obra, podemos perceber que a guinada epistemológica de ‘racial’ para ‘cultural’ nos adverte sobre o ‘trânsito entre’ do momento de surgimento das teorias hibridológicas. Sobre esse ‘trânsito’ entre a ideia de raça e a de hibridez cultural nas teorias hibridológicas como um todo, inclusive em Bhabha, ver Young (2006); Lund (2006a; 2008). Evidentemente que esses ‘antepassados’ dos estudos culturais são bastante incômodos para os estudiosos atuais. Como afirma Young (2006: 118):

Parece inútil, entretanto, que os teóricos culturais britânicos [refere-se principalmente a Hall] neguem as complexas relações históricas entre a teoria racial europeia, o desenvolvimento de conceitos de identidade mestiça no anti-colonialismo caribenho e no nacionalismo anti-imperial latino-americano, e o hibridismo das teorias culturais contemporâneas. O que estas relações históricas demonstram é que, enquanto o mestiço americano e o hibridismo pós-colonial estão intimamente ligados, suas formas específicas são também o produto de diferenças locais e constituem intervenções políticas em situações sociais distintas.

ignorados pelos seus predecessores, *Freyre ajudou a forjar um grande número das nossas ferramentas e perspectivas (trans)disciplinares atuais*” (Lund/McNee 2006: 13, grifo meu).

Para aqueles que não acreditavam na possibilidade de sociedades civilizadas nos trópicos, Freyre demonstra que isso não somente seria possível, como também comprova que o Brasil seria um exemplo de cultura híbrida e civilizada, de modo inclusive a tornar-se um exemplo para outras nações. Em 1933, ano de elucubrações místicas do nazismo em torno da suposta superioridade da ‘raça’ branca, o lançamento do livro de Freyre choca a sociedade brasileira por tratar de forma tão aberta e direta questões relacionadas à sexualidade na sociedade patriarcal, ao mesmo tempo em que, no âmbito internacional, refuta, logo no início da ascensão do nazi-fascismo, os ideais de pureza e eugenia. Como afirma o prefaciador da tradução alemã da obra de Freyre:

Es ist bezeichnender, sinnvoller historischer Zufall, dass im Hitlerjahr 1933 die bislang entschiedenste und umfassendste *Widerlegung* der nationalsozialistischen Rassentheorien von einem brasilianischen Forscher, Gelehrten und Schriftsteller aus alter brasilianischer Familie formuliert wurde. (Görge 1982: 7)

Freyre contraria, nesse sentido, os pressupostos fundamentais de um debate racial que já se arrastava por quase dois séculos e que não encontraria fim, ao menos oficialmente, antes de 1945 com o fim da Segunda Guerra Mundial e a derrota do nazismo. Sua obra insere-se, desse modo, num contexto histórico global ao lançar as bases argumentativas contra o racismo:

Nos anos 30 e 40, a celebração do Brasil mestiço foi um gesto corajoso e progressivo em relação ao trabalho de outros intelectuais brasileiros que acreditavam na inferioridade racial dos negros e lamentavam a mestiçagem. A celebração da mestiçagem também foi uma tomada de posição ética e moral frente aos regimes segregacionistas dos Estados Unidos e aos estados fascistas da Europa. (Dunn 2006: 39)

Freyre não somente demonstra que a miscigenação racial e cultural poderia ser positiva para a formação cultural de uma nação, demonstrando no caso brasileiro as suas implicações civilizatórias, como contraria as teses raciais, nacional e internacionalmente, dominantes em sua época:

Freyre embarked upon a project with would, conversely, transform what was a problem – racial mixture – into a solution, emphasizing both the historical importance and the value of cultural hybridity. (Burke 2008: 62)

Ainda nessa mesma época, ou seja, na década de 30, Freyre organiza, juntamente com Ulysses Pernambuco, o 1º Congresso Afro-Brasileiro na cidade do Recife entre os dias 11 e 16 de novembro. Contando com a participação de grandes nomes do modernismo brasileiro, tais como Mário de Andrade, Jorge Amado, José Lins do Rego, Cícero Dias, Di Cavalcanti, Câmara Cascudo, o congresso teve como resultado a publicação de dois volumes, um em 1935 intitulado *Estudos Afro-Brasileiros* e outro em 1937 sob o título de *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Esse Congresso pode ser considerado o início no Brasil dos movimentos pós-coloniais atuais em favor da igualdade ‘racial’. Ao final do congresso foram elaboradas algumas propostas lidas por Gilberto Freyre, que rezam o seguinte:

1- [...] O 1º CAB manifesta sua solidariedade a essas classes contra toda a forma de opressão; 2- louva a ação da Assistência a Psicopatas em Pernambuco, reconhecendo nas seitas africanas de organização definida cultos religiosos e resguardando-as das perseguições policiais [...]; 3- O 1º CAB protesta contra a attitude da Comissão de Censura Esthetica do Recife querendo fazer dessa capital uma cidade de cores delicadas [...] 4- o 1º CAB protesta contra toda especie de descriminação contra negros ou mestiços, que ainda se verifique no Brasil; 5- o 1º CAB appellando para a collaboração dos africanistas do paiz, recomenda a fundação no Rio de Janeiro de um instituto Afro-Brasileiro, nos termos da proposta junto do congressista Nobrega da Cunha [...]. (Skolau 2014: 7)

Através do 1º Congresso Afro-Brasileiro e da publicação de *CGS*, abre-se o interesse para a pesquisa acerca das religiões e da cultura afro-brasileiras, valorizando-as e procurando livrar os cultos da repressão policial. São esses atos realizados por Freyre que abrem a possibilidade para que pesquisadores nacionais e internacionais pesquisem sobre as religiões africanas no Brasil, sobre a cultura afro-brasileira e transatlântica, sobre os problemas em torno do preconceito racial no Brasil, entre outros temas. Dentre os pesquisadores, que, de certa forma, entraram na temática através da obra de Freyre, são conhecidos os nomes e as pesquisas de, entre outros, Alfred Métraux, Melville Herskovits, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Donald Pierson, René Ribeiro e Fernando Henrique Cardoso.



É nesse sentido que a obra de Freyre, vista desde o seu lugar histórico-político-cultural, constituiu uma espécie de ‘ponte epistemológica’. Sua obra *Casa-Grande & Senzala*, assim como a do cubano Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, é, desse modo, precursora epistemológica dos estudos culturais (cf. Arroyo 2003; Burke 1997), do pós-colonialismo (cf. Burke 2015), da história cultural (cf. Burke 2006), dos estudos de gênero (cf. Avelar 2012; Arroyo 2002; Braga-Pinto 2005), das teorias de hibridismo cultural (cf. Young 2006; Burke 2011), do pós-modernismo (cf. Antelo 2006), enfim, dos temas relacionados ao debate teórico em torno do pós-colonialismo e dos estudos culturais e que ‘surgiriam’ (ao menos oficialmente de acordo com o establishment acadêmico) décadas depois nos EUA e Europa:

Fast alle von ihm [Freyre] behandelten Themen haben mit der Vermischung von Kulturen und somit mit Konsequenzen der so genannten ersten Globalisierung zu tun, die mit der europäischen Expansion und dem Kolonialismus seit dem ausgehenden 15. Jahrhunderten begann. Doch dies muss nicht der einzige Grund für die Lektüre seiner Texte sein: Interessant ist auch, dass Gilberto Freyre, rund 50 Jahre bevor sie in Europa und den USA in Mode kamen, die Begriffe ‚Hybridität‘ und ‚Transnationalität‘ aufbrachte. (Gerstenberger 2013: 52)

Os novos estudos sobre Freyre veem no trabalho do sociólogo, além do pioneirismo em relação à pesquisa em torno do hibridismo cultural e de temas caros ao pós-colonialismo, a sua proximidade com as análises pós-modernas da cultura. É, neste sentido, que reler Freyre torna-se mais do que interessante:

Brazil’s Carnival and popular music (not to mention sex and violence) are the limelight of publicity, but the country’s scholars and thinkers remain in the shadows, Freyre among them. Best known in his own country for his positive evaluation of miscegenation and cultural hybridity, together with his controversial theories or quasi-theories of ‘racial democracy’ and ‘Luso-tropicalism’, he also put forward original and provocative ideas on such topics as the sociology of architecture, language, medicine, leisure and time and the problems of post-industrialism, post-capitalism and to use a term that he was employing long before it became fashionable – ‘postmodernism’. His career shows that problems and controversies that we often think belong to our own time alone have been discussed for generations, while the analyses and the solutions that he put forward have not lost their relevance. (Burke 2008: 18)<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Como vemos, muitas vezes o que define o pioneirismo de um pensamento, conceito ou direção de pesquisa está relacionado a uma relação entre o poder e o saber, a um embate entre ‘centro’ e ‘periferia’ e a um establishment acadêmico que não permite que a dita ‘periferia’ deixe de se tornar simplesmente ‘objeto de conhecimento científico’ (principalmente para os institutos de etnologia europeus) para tornar-se também um ator com voz dentro do discurso acadêmico. É de

Nesse sentido, para compreendermos *in totum* as ideias que Freyre expõe, deveríamos, de um lado, retroceder ao século XIX e observar o contexto histórico-político-social em que elas vinham sendo gestadas, e, de outro, avançar até a segunda metade do século XX para ver em que medida suas concepções teóricas superavam o tropo racial e, ao mesmo tempo, contribuiriam para a abertura de novos modelos interpretativos de matiz pós-colonial. Apesar da ambiguidade no tratamento ora racial ora cultural da sociedade que, como já dissemos, marca a obra do autor, verifica-se que:

[...] nosso autor ganha forças não só para *superar o racismo que vinha ordenando significativamente a produção intelectual brasileira*, mas também para tentar construir uma outra versão da identidade nacional, em que a obsessão com o progresso e com a razão, com a integração do País na marca da civilização, fosse até certo ponto substituída por *uma interpretação que desse alguma atenção à híbrida e singular articulação de tradições que aqui se verificou*. (Araújo 1994: 30, grifo meu)

Freyre é, portanto, como um pêndulo indeciso e antagônico entre raça e cultura; ainda que o lado da cultura queira prevalecer, nele podemos ver claramente a batalha entre os dois lados do debate, de modo que o ‘processo ponte’ de passagem entre ‘*racial theory*’ para ‘*cultur studies*’ na obra de Freyre e nos estudos culturais se deixa, através da obra do autor, melhor compreender.

### 3.4.2 A questão do método na obra de Freyre

Aqui seria necessário perguntarmo-nos de que modo Freyre logra romper com esses paradigmas europeus do pensamento racial. Quais os instrumentos teóricos que utiliza para tanto?

---

longe sabida a importância dos trabalhos escritos por Freyre, Ortiz, Fanon e Borges, somente para citar alguns exemplos, na área de teoria da cultura, do pós-modernismo e do pós-colonialismo. Esses autores, no entanto, são muitas vezes ‘esquecidos’, para que os conceitos por eles desenvolvidos, tais como hibridismo cultural, transculturação, performatividade, entre outros, possam ser ‘vendidos’, como ‘o mais novo grito de novidade’. Como afirma Young (2006: 102), a questão pode-se resumir da seguinte maneira:

De uma perspectiva latino-americana, a frustração não é tanto com o fato de que vários aspectos dos estudos pós-coloniais pareçam como *déjà-vu*: sem dúvida, é ainda mais frustrante para os latino-americanistas quando a teoria pós-colonial divulga ideias que propõe como originais, mas que, de fato, já foram formuladas na América Latina há muito tempo.

Apesar de inovador, Freyre não parte, nem poderia, do ‘nada’ para criar uma inovadora e complexa interpretação das relações culturais e de poder entre povos distintos. Simone Meucci (cf. 2006)<sup>23</sup>, assim como muitos outros estudiosos contemporâneos da obra de Freyre, (entre outros, cf. Pallares-Burke 2005; Burke/Pallares-Burke 2008) tem destacado a formação acadêmica de Freyre nos EUA, bem como as inúmeras leituras como essencial para a concepção cultural do autor de *Casa Grande & Senzala*. Meucci, em especial, realizou um trabalho investigativo de profundidade para demonstrar que o entendimento das primeiras grandes obras do autor, a saber *Casa-Grande & Senzala* de 1933; *Sobrados e Mucambos* de 1936 e *Açúcar* de 1939, deve necessariamente passar pela correlação com o quadro teórico exposto por Freyre em um livro posterior denominado *Sociologia* (cf. Freyre 1945/<sup>2</sup>1957) e publicado no ano de 1945.

*Sociologia* é o resultado da experiência docente do autor na Universidade do Distrito Federal e constitui uma longa e meticulosa sistematização de todo o aparato teórico-metodológico utilizado, ora implicitamente, ora explicitamente, por Freyre. São 700 páginas, publicadas em dois tomos, nas quais Freyre expõe as bases dos procedimentos sociológicos e teóricos que o autor teria utilizado em suas obras anteriores. Reconstituindo o campo intelectual do qual Freyre fazia parte, a autora destaca nomes como os de Simmel, Max Weber, além de outros antropólogos norte-americanos que teriam sido fundamentais para a formação intelectual do sociólogo Freyre<sup>24</sup>. É, neste sentido, que, ao reconstruir o ambiente universitário vivido por Freyre nos anos 20 do século passado, Meucci (2006: 48, grifo meu) lembra-nos que:

Cientistas nativos ou refugiados europeus protagonizavam nas grandes universidades dos Estados Unidos (sobretudo em Chicago e em

---

<sup>23</sup> A tese de doutorado de Meucci (cf. 2006), a qual me refiro, foi publicada em 2015 (cf. Meucci 2015).

<sup>24</sup> Não se deve, no entanto, pensar Freyre somente como um devedor de autores estrangeiros. Sem dúvida, sua formação sociológica passa pelos grandes autores de sua época. No entanto, a complexidade e genialidade do autor fazem dele uma singularidade no pensamento sociológico: “Afinal, Gilberto Freyre [...] empreendeu um esforço evidente em abandonar a aplicação mecânica de modelos externos e procurou sempre entender esse país sob o signo da diferença; da sua diferença. Aí está a modernidade de sua obra e, talvez, a atualidade de suas interpretações” (Schwarcz 2006: 329). Além de Schwarcz, DaMatta ressalta que essa diferença descrita por Freyre não deve ser entendida num sentido hierárquico “[...] no Brasil gilbertiano, não há nada inadequado, patológico, tarado ou fora do lugar [...] Gilberto viu o Brasil antropológicamente, com o que ele tinha e com o que era [...] Para ele, o diferente não significa inferioridade ou, muito menos, superioridade” (DaMatta 2003: 16).

Columbia), *discussões sistemáticas sobre as novas formas de conversão do indivíduo biológico em ser social* e sobre meios alternativos de investigação histórica e sociológica capazes de fazer compreender os processos mais sutis de regulação da vida social. Em lugar de discutir a validade das leis de grandes esquemas históricos evolucionistas, forjava-se ali um olhar atento aos micro-processos sociais. Provavelmente Freyre acompanhou de forma atenta estes debates da área de sociologia e história.

Meucci também evoca o fato de que, desde 1910, estava em voga o movimento *New History* na Universidade de Columbia:

Tal movimento, organizado por historiadores, reivindicava uma abordagem capaz de fazer compreender os processos histórico-sociais a partir de uma perspectiva mais próxima dos aspectos da cultura e da socialização do que dos eventos políticos. Daí a valorização de novas fontes de pesquisas que permitem o acesso aos mecanismos mais sutis de produção e reprodução da vida social como cartas, diários, relatos, anúncios e imagens. (Meucci 2006: 49)

Note-se que, entre a tese de pós-graduação defendida por Freyre em 1923, intitulada “*Social life in Brazil in the Midle of the Nineteenth Century*” e a sua primeira grande obra *Casa-Grande & Senzala*, existe um hiato de dez anos que serão cruciais para a formação do sociólogo. Esses anos de formação levaram Freyre a realizar pesquisas em documentos históricos de inúmeras bibliotecas nos Estados Unidos, na Europa (Portugal, Inglaterra, Alemanha, França, Espanha, Bélgica) e no Brasil. São essas, portanto, as experiências intelectuais fundamentais que nos podem ajudar a compreender o momento de produção da primeira grande obra de Freyre.

A posição de Freyre é, nesse sentido, bastante clara, uma vez que já em CGS, antes mesmo de *Sociologia*, ele afirmara: “E a explicação ‘racial’ [note-se que as aspas são do próprio autor] – no sentido biológico de ‘racial’ – não parece ao autor explicação adequada, nem a esse, *nem a nenhum fato de natureza principalmente social e cultural*” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 67, grifo meu).

Nesse sentido, a escravidão, tema central na obra de Freyre, deveria ser compreendida a partir dos processos econômicos e institucionais que fizeram o negro cativo, ao contrário das explicações de caráter puramente biológico que viam, como vimos em Martius e em muitos outros autores do século XIX, na ‘inferioridade racial’ do negro, os motivos para sua subordinação.

Neste sentido afirma Freyre (1933/<sup>32</sup>1997: 315, grifo meu) que:

*Sempre que consideramos a influência do negro sobre a vida íntima do brasileiro, é a ação do escravo, e não a do negro per si, que apreciamos [...]. Ao lado da monocultura, foi a força que mais afetou a nossa plástica social. Parece às vezes influência de raça o que é influência pura e simples do escravo: do sistema social da escravidão. Da capacidade imensa desse sistema de rebaixar senhores e escravos. O negro nos aparece no Brasil, através de toda a nossa vida colonial e da nossa primeira fase de vida independente, deformado pela escravidão.*

De fato, para Freyre, a sociologia constitui um método de análise particular de culturas particulares, e não poderia dar-se ao luxo de explicações universalizantes tal como as ciências naturais:

A distinção entre o natural e o cultural apresentada por Freyre na obra *Sociologia* corresponde respectivamente à distinção entre o natural e o particular. Essa compreensão acerca da distinção entre natureza e cultura tem uma consequência metodológica no pensamento sociológico de Freyre. Permite diferenciar os instrumentos de pesquisa: enquanto os objetos da natureza podem ser estudados a partir de critérios impessoais e universais, os objetos culturais e sociais exigem uma abordagem particular. (Meucci 2006: 196)

Ao procurar demonstrar em *CGS* que a ‘raça’, entendida ‘biologicamente’, não é o fator que determinara a subordinação e submissão dos escravos aos seus senhores, Freyre inaugura, através dessa perspectiva, os estudos contemporâneos de sociologia no Brasil. Sua interpretação ‘histórico-cultural’, mas também econômica, via na função integradora em torno do patriarcalismo e da Casa-Grande e da Senzala, trocas culturais, ainda que violentas ou sobretudo violentas, entre o senhor e o escravo. Desse modo, para o sociólogo pernambucano, o entendimento da escravidão estaria relacionado a determinações socioculturais e a instituições que fizeram do negro escravo. “Os processos de socialização no entender de Freyre operam pela acumulação de cultura, por meio de contato, da comunicação e interação social” (Meucci 2006: 191-192).

Vemos, portanto, que Freyre tinha consciência do caráter predominantemente cultural dos fatos sociais, em detrimento de leituras naturalizantes-universalizantes e consequentemente racistas. Essa indistinção entre natureza e cultura era o que levava os autores do século XIX a posições claramente discriminatórias ao explicar as diferenças culturais entre as diversas sociedades. Como muito bem demonstra Meucci, a proposição

metodológica de Freyre pode ser encontrada em praticamente todos os seus trabalhos histórico-sociológicos desde *CGS*. Desse modo, “para Freyre os fenômenos biológicos, psíquicos, históricos, culturais e geográficos são aspectos substanciais que interessam ao sociólogo não em sua essência, ou seja, não como objetos em si mesmos, mas apenas na medida em que são fatores que estão contidos no processo de socialização” (Meucci 2006: 193).

A leitura atenta de *CGS* demonstra que o método de Freyre é genealógico, daquele que reconstrói, através do material histórico dos arquivos, os aspectos históricos-psíquicos-geográficos e culturais dos portugueses, africanos e indígenas em seus detalhes. O próprio método de reconstrução dos micro-processos sociais evita que Freyre essencialize os fatos descritos. Disso decorre o caráter, ainda que muitas vezes não o pareça, científico do mesmo:

Daí se compreende os fundamentos teóricos que inspiraram Freyre na elaboração de *Casa-Grande & Senzala*: o olhar dedicado às manifestações moleculares dos processos de socialização (as brincadeiras dos moleques, o preparo da comida, os hábitos do toucador). Na *Casa-Grande*, Freyre notara a produção e reprodução de formas particulares de cooperação, conflito, subordinação e submissão. Possivelmente inspirado em Simmel – autor que fora citado por Freyre já nos manuscritos das aulas da Escola Normal de Pernambuco em 1929 – ele compreendera que os acontecimentos mais banais e microscópicos da vida social é que constituem os verdadeiros produtores da unidade social. (Meucci 2006: 195)

Utilizando-se de um complexo aparato sociológico, Freyre analisa a formação cultural do Brasil sob formas patriarcais que tendiam a privilegiar o espaço privado (a Casa Grande), ao invés do público, como espaço de socialização. Além disso, sua análise é atenta aos processos socioculturais de cooperação, competição, acomodação, adaptação, assimilação, hibridização e subordinação que, segundo o autor, encontram-se em permanente ‘processo de conflito’. Assim como a cultura brasileira, Freyre adverte que a portuguesa-ibérica também se constituía, antes mesmo dos portugueses aportarem no Brasil, em uma cultura híbrida e indefinida entre África e Europa (cf. Freyre 1933/<sup>32</sup>1997). É neste viés que o autor analisa a conflituosa relação de troca cultural entre senhores e escravos no Brasil e em Portugal, antes mesmo dos portugueses colonizarem o país:

A dualidade na cultura e no caráter dos portugueses acentuara-se sob o domínio mouro; e uma vez vencido o povo africano persistiu sua influência

através de uma série de efeitos da ação e do trabalho dos escravos sobre os senhores. A escravidão a que foram submetidos os mouros e até moçárabes, após a vitória cristã, foi o meio pelo qual se exerceu sobre o português decisiva influência não só particular do mouro, do maometano, do africano, mas em geral, do escravo. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 208)

Impossível aqui não remeter essa posição interpretativa de Freyre à interpretação nietzschiana de inversão dos valores entre senhores e escravos no que se refere à moral e aos costumes. Assim como Nietzsche em seu livro sobre a *Genealogia da Moral* (cf. 1887/2014), Freyre apresenta uma leitura de inversão, acomodação, transposição cultural ou transculturação, hibridização e conflito de valores que pode e deve ser encontrado e investigado dentro dos sistemas culturais específicos, seja na análise histórico-filológica, como no caso de Nietzsche, seja na interpretação sociocultural dos hábitos e práticas sociais, como no caso de Freyre. Nietzschianamente, o autor demonstra que a cultura e a moral do oprimido (escravo) se sublevam e se hibridizam com a do senhor. Para Freyre, a relação entre colonizador e colonizado jamais se estrutura dentro de uma relação de poder total de um sobre o outro. Ambos, ao necessariamente terem que ‘conviver’ um com o outro, entram em relações de troca e, apesar da violência, são forçados a negociarem entre si.

Os exemplos de hibridização através de ‘negociações’, ‘agenciamentos’ são inúmeros na obra de Freyre. Veja-se, por exemplo, as questões em torno da linguagem popular, do ‘amolecimento’ que o falar africano traz para o português ibérico, fazendo dele uma ‘nova’ língua. Além disso, temos também as questões abordadas por Freyre em torno da religião, da habitação, da alimentação, somente para ficar aqui em alguns poucos exemplos, que exemplificam e demonstram a sofisticação da análise cultural do autor.

Desse modo, tanto o filósofo da cultura Nietzsche quanto o sociólogo da cultura Freyre parecem concordar com o fato de que os valores e hábitos, sejam eles morais ou não, não se encontram na origem de algum tempo remoto e mítico, mas em momentos históricos determináveis e localizáveis dentro de um espaço e tempo na cultura. É nesse sentido que podemos encontrar em Freyre a descrição da formação do catolicismo brasileiro em formas dionisíacas e sensuais, diferenciando-se dos modelos apolíneos do catolicismo do norte europeu:

Nas procissões carregavam-se outrora os andores dos santos como a grandes chefes que tivessem triunfado em lutas ou guerras. Alguns eram

mesmo postos a cavalo e vestidos de generais. E acompanhando essas procissões, uma multidão em dia de festa. Gente fraternal e democraticamente baralhada. Grandes senhoras com tapa-missas no cabelo e prostitutas de pereba nas pernas. Fidalgos e muleques. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 225)

A festa religiosa descrita por Freyre, de cunho católico, diferenciava-se, no entanto, do catolicismo ortodoxo do norte europeu, porque, ao hibridizar-se com as religiões afros e ameríndias, afastava-se do cristianismo piedoso de tronco semita: “A festa de igreja no Brasil, como em Portugal, é o que pode haver de menos nazareno no sentido detestado por Nietzsche. No sentido sorumbático e triste” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 225). Freyre insere a diferença na análise do catolicismo dionisíaco brasileiro, diferença esta que se localiza diretamente nos processos específicos de formação cultural híbrida do Brasil<sup>25</sup>:

Os jesuítas conservaram danças indígenas de meninos, fazendo entrar nelas uma figura cômica de diabo [...]. Permanecera, entretanto, nos descendentes dos indígenas o resíduo de todo aquele seu animismo e totemismo. Sob formas católicas, superficialmente adotadas, prolongaram-se até hoje essas tendências totêmicas na cultura brasileira. São sobrevivências fáceis de identificar, uma vez raspado o verniz de dissimulação ou simulação europeia: e onde muito se acusam é em jogos e brinquedos de crianças com imitação de animais – animais verdadeiros ou vagos, imaginários, demoníacos. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 129-130)<sup>26</sup>

Não somente a religião, mas também outros elementos sociais são objeto do escrutínio atento do autor de *CGS*, como no exemplo a seguir sobre a alimentação:

Variado era o uso da mandioca na culinária indígena; e muitos dos produtos preparados outrora pelas mãos avermelhadas da cunhã, preparam-nos hoje as mãos brancas, pardas, pretas e morenas da brasileira de todas as origens e de todos os sangues. Da índia a brasileira aprendeu a fazer de mandioca uma série de delicados quitutes: a farinha fina, de curimã, para o filho pequeno; o mingau; o *mbeiu* ou beiju. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 121-122)

---

<sup>25</sup> Apesar de já conhecer Nietzsche antes da publicação de *CGS*, Freyre introduz a distinção entre um catolicismo apolíneo e outro dionisíaco somente em edições posteriores da obra que foram revistas pelo autor. Freyre também informa ao seu leitor que a distinção advém da leitura do livro *Patterns of Culture* da antropóloga Ruth Benedict, a qual também fora discípula de Franz Boas.

<sup>26</sup> Não nos esqueçamos que, como veremos no próximo capítulo deste trabalho, Oswald de Andrade era um dos grandes defensores do caráter totêmico da cultura antropofágica brasileira.



A própria definição do termo moçárabe, “gente impregnada da cultura e mesclada do sangue invasor, que se constituíram no fundo e no nervo da nacionalidade portuguesa” (ibid.: 209), ressalta a transculturação ou ‘interpenetração de culturas’ dos hábitos culturais entre cristãos e árabes na Península Ibérica e é mais um fator que comprova e bem ilustra nossa argumentação até aqui defendida.

Freyre analisa, portanto, a formação sociocultural da sociedade brasileira partindo dos mais diversos elementos possíveis: a alimentação, a sexualidade, os costumes em geral e hábitos cotidianos (danças, crenças, religiosidade, mitos, hagiologia, brincadeiras de crianças, brinquedos, educação, infância, higiene, o idioma, a música etc.). Todas essas questões são objetos de uma investigação que privilegia a formação híbrida compreendida como contato conflituoso entre diversas práticas culturais.

Em verdade, os processos de hibridização podem ser encontrados em praticamente todas as culturas em menor ou maior grau, mais ou menos complexos. O fato de analisarmos a hibridização da formação social brasileira não significa que existam outros modelos ‘puros’ em contraposição ao híbrido, ou seja, não se deve pensar num esquema binário (híbrido/puro) quando se fala em hibridez.

O que determina, no entanto, o grau e a complexidade de hibridização é sempre o olhar, o ‘interesse’ e o conhecimento histórico-cultural do observador/pesquisador. Nesse sentido, é interessante notar que Freyre não se limita em seus estudos culturais à interpretação híbrida da cultura brasileira. Talvez para evitar o exotismo, próprio daquilo que é diferente e único, de certa forma extravagante, o autor busca outros exemplos, ainda que em menor grau, de outras culturas, inclusive a europeia, que também comprovariam um modelo de formação sociocultural híbrida. É o caso, por exemplo, da análise da formação histórica da Península Ibérica, que, devido à invasão romana, latinizou-se, ao mesmo tempo em que se hibridizou com outras culturas do norte europeu:

Invadida a Península pelos romanos, a resistência indígena, a princípio heroica e tremenda, acabou cedendo à pressão imperial. Inaugurou-se então o período de romanização ou latinização da Ibéria [...]. Trouxe às populações submetidas, mas não esmagadas, vantagens da técnica imperial: estradas, termas, aquedutos, arcos, fábricas de louça. Desceu ao fundo da terra para explorar as minas. *E fez-se acompanhar de influências sensíveis sobre a cultura moral*, e, em menor escala, sobre a antropologia ibérica. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 204)

De forma que a religião, elemento extremamente importante nas análises de Freyre se romaniza, cristianiza e ‘arianiza’. “À sombra imperial ergueram-se no território

hoje português templos a deuses latinos” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 204). Deuses estes que cederiam posteriormente lugar aos santos católicos, que, por sua vez, somente conquistariam o lugar dos deuses latinos pelo fato também de se terem formado através de hibridizações com esses mesmos deuses. “Deuses [latinos] que tal devoção conquistaram no sentimento popular que os *santos católicos teriam mais tarde de tomar-lhes a semelhança e muitos dos atributos para se popularizarem*” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 204).

O processo modificador e em constante transformação da cultura teve e tem também suas implicações sobre a linguagem e a modo de habitar. “A fala peninsular latinizou-se. Romanizou-se o tipo antigo de habitação. Romanizaram-se as instituições” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 204). Em Freyre, no entanto, a hibridização não é apenas dualista; ela é plural, na medida em que o autor destaca diversas camadas de sobreposição e entrelaçamento cultural. Seguindo seu raciocínio, a Península Ibérica não somente se romanizou, latinizou e cristianizou, como também, se ‘arianizou’:

À conquista pelos romanos, sucederam-se as invasões de alanos, de vândalos, de suevos. Quebradas por essa primeira onda de bárbaros de cabelo ruivo as represas romanas, largo trecho da Península inundou-se de gente vinda do Norte, estabelecendo-se depois sem duro esforço, o domínio visigótico. Domínio de três séculos que entretanto não destruiu a influência da colonização romana, antes acomodou-se às linhas gerais de sua estrutura latina e imperial. Em religião foram os invasores que abandonaram as doutrinas arianas para adotar o credo católico dos hispanos-romanos; em Direito deixaram-se os adventícios influir pelo de Roma, embora mantendo costumes que criariam definitivas raízes na antiga província romana. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 205-206)

Considerando essas e outras análises culturais realizadas pelo autor, podemos agora retornar ao uso do termo ‘raça’ que Freyre utiliza e compreender o motivo pelo qual o termo encontra-se marcado entre aspas no seu livro sobre metodologia sociológica. Para o autor, tratava-se de diferenciar o seu uso daquele que fora utilizado no século XIX e XX anterior a ele. Como afirma Meucci (2006: 209):

Com efeito, ao lermos com redobrada atenção certos trechos do livro notamos que há uma formulação singular da noção de raça que parece explicar as aspas e todo o cuidado com o termo que elas simbolizam. Rigorosamente, isso que estamos aqui chamando de ‘noção de raça’ se subordina a uma noção também particular, acerca do ser humano. [...] para Freyre, o ser humano é, a um só tempo, produto de sua situação psíquica, biológica, ecológica, cultural e histórica. A partir dessa noção de *humano*,

ele parece compreender que sexo e raça se referem a uma condição que não é puramente biológica, mas é *bio-social*. Ou seja, a situação biológica é, para ele, também uma situação social já que resulta de uma síntese da qual participa ativamente o processo de interação entre os homens.

Para Freyre, utilizar o termo entre aspas significa que o autor pretende modificar a noção corrente do mesmo para empregá-lo, talvez na falta de algum termo melhor, em um contexto de análise sociocultural. Nesse sentido, o termo não possui a noção determinista (biológica e geograficamente) com a qual até então era conotado. Por isso, os diferentes grupos étnicos são analisados a partir de suas determinações históricas e sociais:

[...] não nos esqueçamos de que o choque entre as influências da herança e de vida social que *tornam dinâmico e de modo nenhum estático o conceito de 'raça'* [note-se que aqui que é Freyre quem escreve o termo '*raça*' entre aspas], parecem colocar o indivíduo étnico em situação de adjetivo com relação à realidade básica para o sociólogo, *que é a personalidade humana, formada por uma constelação de situações pura ou predominantemente sociais*. (Freyre apud Meucci 2006: 211, grifo meu)

Desse modo, a diferença social entre os diversos grupos humanos não se explicaria por uma herança biológica ou uma genética imutável, mas por interações socioculturais que mutuamente se influenciam e, em última instância, como no caso da relação entre o senhor e o escravo, hibridizam-se. É justamente nessas interações socioculturais, e não biológicas, que Freyre percebia as formações culturais híbridas às quais se refere:

Lembre-mos que hoje, em Biologia, se é certo que a maior parte dos biólogos concordam em que a evolução orgânica e a seleção natural sejam fatos, há, ao mesmo tempo, acordo quase universal, entre eles, quanto aos processos da primeira não serem explicados pela segunda. A seleção natural é considerada já por biólogos um tipo definido de particularismo biológico. *Foram precipitados os que pretenderam filiar a seus processos fatos sociais e de cultura*. (Freyre apud Meucci 212, grifo meu)<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Chama a atenção a atualidade do pensamento de Freyre, principalmente em seu esforço para desconstruir histórico-genealogicamente discursos racistas que contemporaneamente reaparecem no cenário acadêmico internacional, principalmente nos EUA, em formas pouco disfarçadas de 'etnia'. Na citação abaixo, que, ao contrário do que se possa pensar, não se refere a um estudo do século XIX, mas do século XXI, retirado de um livro sobre psicologia do desenvolvimento de crianças e adolescentes, reencontramos a mitologia da hierarquização racial (o europeu no cume do processo de desenvolvimento, seguido pelo latino-americano no meio e por último o negro

Freyre é contundente em relação à sua posição crítica frente ao debate racista de sua época, demonstra que o autor estava não somente inteirado das mais diversas teorias biológicas existentes, como também as questiona em toda a sua obra. Para Freyre, a diferença entre brancos e negros explica-se mais pela diferença social e histórica-institucional que biológica, diferença determinada historicamente, portanto, não natural. É nesse sentido que Freyre defende que os processos de hibridização cultural se tornam ilimitados e múltiplos:

[...] o que ele vai nos apresentar [em CGS] é uma concepção da vida social em condições de admitir, plasticamente, a influência de qualquer tradição, mulçumana, negra, judaica ou francesa, ampliando e alterando, no mesmo movimento, a própria noção de cultura sob a qual transcorreu parte de sua formação. (Araújo 1994: 103)

---

africano), tal como podemos ver na obra de pensadores racistas do século XIX, ressignificado, porém, em formas ‘científicas’ ou pseudocientíficas:

Kaum eine Behauptung ruft so leidenschaftliche Reaktionen hervor wie die, dass rassische und ethnische Gruppen unterschiedlich intelligent sind. Umso wichtiger ist es, die diesbezüglichen Tatsachen zu kennen und zu wissen, was daraus geschlossen werden kann und was nicht. Kurz nur Begriffserklärung: „Rasse“ bedeutet das Vorhandensein bestimmter genetischer Merkmale, beim Menschen beispielsweise die Hautfarbe. Die ethnische Zugehörigkeit bezieht sich demgegenüber auf eine Volksgruppe mit ihren kulturellen, historischen und sprachlichen Merkmalen. *Es ist eine Tatsache, dass sich die durchschnittlichen IQ-Werte verschiedener rassischer und ethnischer Gruppen unterscheiden. Beispielsweise liegt der durchschnittliche IQ euro-amerikanischer Kinder zehn bis 15 Punkte über dem afro-amerikanischer Kinder. Die durchschnittlichen IQ-Werte von Kindern lateinamerikanischer oder indianischer Abstammung liegen dazwischen, während die Durchschnittswerte amerikanischer Kinder asiatischer Abstammung höher sind als bei allen anderen Bevölkerungsgruppen in den USA.* (Siegler et al.: 2003: 432, grifo meu)

Com vemos, a citação demonstra que os autores do livro (cf. Siegler et al.), repito, publicado em 2003!, utilizam-se de conceitos raciais, ‘disfarçados de étnicos’, para reproduzir e ‘explicar cientificamente’ a mitologia racista do século XIX da hierarquia entre as ‘raças’. Ao escreverem sobre psicologia do desenvolvimento infanto-juvenil, utilizam-se de abordagens ‘biologizantes’ e essencialistas. O social deixa-se absurdamente compreender através do biológico. Ainda que, desde a perspectiva da biologia atual, a cor da pele não denota nada mais do que certa diferença de pigmentação, mais ou menos melanina, os autores do livro insistem em categorizações generalizantes e de cunho racial. Em última instância, voltar a Freyre e compreender Freyre significa criticar esse tipo de investigação que, financiada por institutos de pesquisa poderosos, (re)fundam os pressupostos raciais do século XIX. Note-se que, apesar do ‘verniz científico’ do livro, seus autores parecem não estar muito distantes de Gobineau, o qual intitula o primeiro capítulo de sua principal obra da seguinte maneira: „Définitions, recherche et exposition des *lois naturelles qui régissent le monde social*“ (Gobineau 1853/<sup>2</sup>1884: 1, grifo meu). Parece-nos incrível a persistência da ideia de ‘raça’ para explicar problemas de ordem econômico-social, mais um fato que torna a obra de Freyre atual e relevante para o debate em torno do antirracismo.

O trabalho de Freyre em *CGS* é, neste sentido, exemplar porque seu ‘método genealógico’ de investigação dos documentos históricos não essencializa o fato social investigado, permitindo derrubar as crenças em leis deterministas e universalizantes.

Deste modo, percebemos que Freyre trabalha, ao mesmo tempo, com ‘duas bibliotecas eruditas’: a discursivamente colonialista e racista, para negá-la, e a outra ‘culturalista’, para afirmá-la, marcando historicamente o seu entre-lugar no discurso racial. O resultado é a modificação lenta e gradual dos conceitos que analisa em proveito da interpretação sociológica. Por exemplo, ao se referir à velha questão da influência do clima sobre as pessoas, Freyre expõe uma série de afirmações deterministas, fazendo referência, tanto através de notas de rodapé (por si só um texto à parte, devido à riqueza de informações), quanto no corpo do texto, a diversas concepções anteriores a dele: “Os antigos acreditavam que as doenças viessem todas de ‘miasmas’ e de ‘ventos’ – crença que se prolongou na das doenças tropicais atribuídas ao clima, sem mais discriminação” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 63). A referência aos antigos, no entanto, não serve para fundamentar seu próprio discurso acerca da influência climática sobre as pessoas, mas tão somente para contrapor-se a ela através da exposição de trabalhos mais recentes sobre o tema. Freyre refere-se então, na mesma nota de rodapé, a diversas concepções sobre o clima desde os antigos passando por investigações recentes publicadas em inglês, tal como a dos professores universitários Carl Kelsey, Adolphe Quetelet, E. Huntington, Robert de Courcy Ward, Edwin Grant Dexter, para concluir, após expor as diversas perspectivas sobre o tema, Freyre afirma a sua própria convicção: “[...] é preciso não exagerar tal influência [do clima], como é tendência dos que confundem a ação do clima *per se* com a de *causas sociais e econômicas* – pobreza, miséria, ignorância, sífilis, ineficiência de defesa sanitária (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 63, grifo meu).

Freyre continua expondo seu argumento citando diversos outros autores contemporâneos a ele - Julius Hann, *Handbuch der Klimatologie*, E. Huntington, *Civilization and Climate*, Griffith Taylor, *Environment and Race*, Robert de Courcy Ward, *Climate Considered Especially in Relation to Man*, M. R. Thorpe, *Organic Adaptation to Environment*, Jean Brunhes, *La Géographie Humaine*, Robert Russel, *Atmosphere in Relation to Human Life and Health*, Tancredo de Barros Paiva, *Bibliografia do Clima Brasileiro* -, os quais vai trabalhando num jogo duplo entre o corpo do seu próprio texto e as imensas notas de rodapé daquilo que lhe ‘sobra’ de informação. Mas é nesse jogo duplo que podemos melhor compreender a posição do autor, desde que,

claro, estejamos sempre muito atentos durante a leitura às diversas vozes que Freyre evoca para reconstruir o ambiente intelectual sobre este ou aquele tema específico. No corpo do texto, o autor refere-se às diversas concepções que, até então, havia em relação à influência do clima sobre as pessoas. Negando que o clima possa “excitar os crimes contra a pessoa” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 13), Freyre rebate a questão em uma nota de rodapé afirmando que: “A influência em geral aceita, do clima quente ou da temperatura alta sobre os crimes contra as pessoas foi posta em dúvida pelo professor Todd, que os atribui ao maior contato do indivíduo com indivíduo, permitido por aquele clima ou por aquela temperatura. A causa, diz ele, é social” (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997:64).

É através do jogo entre as notas de rodapé e do corpo do texto que Freyre desloca o locus determinista acerca do clima e insere-o num contexto maior e mais complexo de análise sociológica e econômica:

Embora o clima já ninguém o considere o senhor-deus-todo-poderoso de antigamente, é impossível negar-se a influência que exerce na formação e no desenvolvimento das sociedades, *senão direta, pelos efeitos imediatos sobre o homem, indireta pela sua relação com a produtividade da terra, com as fontes de nutrição e com os recursos de exploração econômica acessíveis ao povoador.* (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 13, grifo meu)

E, com isso, ele vai dando fecho à questão da influência do clima sobre as pessoas com a seguinte posição:

A importância do clima vai sendo reduzida à proporção que dele se desassociam elementos de algum modo sensíveis ao domínio ou à influência modificadora do homem. Parece demonstrado, *por experiências recentes*, que nos é possível modificar pela drenagem a natureza de certos solos, influenciando assim as fontes de umidade para a atmosfera; alterar a temperatura pela irrigação de terras secas; quebrar a força dos ventos ou mudar-lhes a direção por meio de grandes massas de arvoredos convenientemente plantadas. Isso sem falar nas sucessivas vitórias que vêm sendo obtidas sobre as doenças tropicais, amansadas quando não subjugadas pela higiene ou pela engenharia sanitária. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 14, grifo meu)

Mostrando, portanto, que o ser humano, através sua ciência e tecnologia, não está totalmente subjugado às influências do clima, “o narrador gilbertiano” (cf. Vieira 2006) reconstrói genealogicamente os argumentos (muitas vezes racistas e de cunho colonial)

válidos até então, sem, no entanto, corroborar com eles<sup>28</sup>. Freyre reconstrói os diversos pontos de vista, através dos documentos históricos da sociedade que analisa. Mas, ao mesmo tempo, o autor deixa clara a sua posição e afirma, como no caso do clima, ser possível modificar os eventuais malefícios do clima tropical através de novas e modernas técnicas agrícolas, da construção de medidas sanitárias nas cidades e da vacinação, de modo que pode ser bastante comprometedor uma interpretação ‘descuidada’ de Freyre que não leve em conta as diferenças entre o que o autor expõe enquanto ‘conhecimento erudito’ de uma determinada época e a desconstrução deste mesmo conhecimento através dos mais recentes conhecimentos sociológicos, dos quais ele compartilha.

Se considerarmos a sua elaboração teórica em torno do ‘problema da raça’, chegaremos às mesmas conclusões expostas acima. Primeiramente expoe Freyre a ‘opinião dos antigos’, para, logo em seguida, desconstruí-las através de análises sociológicas. Referindo-se à opinião de Ferraz de Macedo, um lusitano preocupado em definir o tipo português, Freyre (1933/<sup>32</sup>1997: 6, grifo meu) afirma que:

Ferraz de Macedo, [...] procurando definir o tipo normal, deu logo com a dificuldade fundamental: a falta de um tipo dinâmico determinado. O que encontrou foram hábitos, aspirações, interesses, índoles, vícios, virtudes variadíssimas e com origens diversas – étnicas, dizia ele; [ao que Freyre imediatamente lhe ‘corrige’, colocando a sua posição teórica]: *culturais*, talvez dissesse mais cientificamente.

Trabalhando, portanto, com a noção de cultura híbrida, “[...] as sociedades coloniais de formação portuguesa têm sido todas híbridas, umas mais, outras menos” (1933/<sup>32</sup>1997: 11), o autor percebe que a formação cultural portuguesa e brasileira deve ser compreendida em termos de troca cultural (transculturação), performatividade e hibridização. Ao interpretar os processos de formação cultural mais do que descrever uma ‘harmonia’ no sentido estrito do termo, o autor ressalta a ambiguidade do que ele chama ‘harmonia’, ou seja, o resultado de inúmeros conflitos culturais existentes em processos de formação e modificação (mistura, acomodação, integração, assimilação, diferenciação, inversão, submissão, comunicação, contato, cooperação, competição, choque, interação, contaminação, conflito e contemporização).

---

<sup>28</sup> Percebe-se aqui o quanto se perde na leitura e compreensão de Freyre em traduções tal como a alemã (cf. Freyre 1933/1982) que deixam de fora as notas de rodapé, traduzindo somente o corpo do texto.

Ao afastar-se de definições meramente essencialistas, dualistas e raciais, expondo constantemente o conflito cultural existente entre as diversas culturas, que, apesar do conflito, negociam entre si espaços de representação, o pernambucano Freyre descreve formações culturais híbridas criando aquilo que Bhabha chama de “*third space*”, no qual as dicotomias entre o Eu/Outro, Colonizador/Colonizado, Subjugado/Subjugador, Senhor/Escravo são superadas em nome de uma leitura mais ‘complexa’ acerca da cultura e seus processos de formação. É nesse sentido que Freyre desloca o espaço discursivo em torno da ‘miscigenação racial’, superando, de certa forma, o tropo racista-eurocentrista até então vigente. Como vimos, esse processo de superação somente pode ocorrer na medida em que o autor se apropria de uma imensidão de fontes anteriores a ele, enfim, de grande parte da ‘biblioteca erudita’ de carácter predominantemente eurocentrista.

Freyre’s development thus illustrates the importance of what linguists call the ‘convergence’ of similar stimuli coming from different sources, forming ideas and later reinforcing them. [...] In any case, to note the sources of Freyre’s ideas, [...] is not to deny the originality of CGS but to try to define that originality more precisely. *Many, if not all, new ideas, when analysed closely, turn out to be creative adaptations of older ones.* (Burke/Pallares-Burke 2008: 87, grifo meu)

Ao apropriar-se da biblioteca erudita de seu tempo, o autor realiza aquilo que Bhabha (cf. 1994) chama de “má leitura” ou (re)leitura a contrapelo de temas caros ao eurocentrismo, tal como a ideia de civilização e missão civilizadora, e demonstra que, ao contrário do que normalmente se pensa, não teria sido o ocidente europeu o responsável por civilizar os trópicos, mas sim os indígenas e africanos que contribuíram para civilizar o português, trazendo-lhe o hábito do banho diário e amolecendo-lhe o português, somente para citar dois exemplos entre outros. Invertendo os termos da contenda, o autor de CGS adverte que a prerrogativa da missão civilizadora, defendida por inúmeros religiosos como justificativa para a colonização, era e sempre foi um processo transcultural de mão dupla. Sem negar a importância do português na criação do país, o autor ressalta que a colonização, no entanto, não teria sido possível sem a contribuição cultural africana e indígena, apesar do extermínio e da violência praticados constantemente pelo colonizador contra negros e índios. Como afirma Freyre (1933/<sup>32</sup>1997: 307, grifo meu):

Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na



colonização do Brasil; *degradados apenas pela sua condição de escravos*. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, *desempenharam uma função civilizadora*.

Ao demonstrar que o hibridismo cultural constitui uma forma enriquecedora da cultura, nosso autor logra criticar e superar proposições puristas presentes na interpretação da cultura desde o Romantismo setecentista, estabelecendo, dessa forma, um diálogo crítico com o ‘outro lado da moeda’, ou seja, com o discurso acerca da superioridade racial dos assim chamados arianos<sup>29</sup>:

Afinal, ele [Freyre] tanto afirma, celebra mesmo a miscigenação, prática profundamente desaconselhável e perigosa em uma ótica poligenista, quanto acentua o valor das contribuições negras e árabes para a cultura nacional, exatamente aquilo que a lógica monogenista pretendia evitar, desafiando, portanto, em ambos os casos, a hierarquia racial e a superioridade branca que essas posições buscavam estabelecer. (Araújo 1994: 38)

Freyre procurava demonstrar que o modelo de cultura ‘superior ariana ou indo-europeia’ não deveria ser considerado como o único a ser seguido, na medida em que as culturas híbridas não necessariamente estariam seguindo um modelo de evolução temporal que teria como norma as sociedades europeias. Desse modo, ao confrontar as

---

<sup>29</sup> Refiro-me aqui à relação entre a ideia de ‘gênero humano universal’ proposto pela filosofia do Esclarecimento e o debate moderno sobre as raças que, a partir desse momento, desprender-se-ia. Se todos os homens são iguais, uma vez que fariam parte do mesmo ‘gênero humano’, então como explicar as diferenças de ‘desenvolvimento civilizatório e cultural’ entres os povos? A partir dessas posições iluministas de igualdade entres os homens, podemos localizar a discussão racial surgida de modo mais intenso no século XIX:

A supremacia da raça branca, quer assumindo o papel de único representante da natureza humana, quer se comportando como a sua norma e o seu exemplo, dá realmente a impressão de se constituir em um ponto de convergência das propostas que, partindo do Iluminismo, desenvolveram ao longo do século XIX todo um raciocínio baseado no mais rigoroso determinismo biológico. (Araújo 1994: 37)

Não é mera coincidência o boom ocorrido no século XIX na Alemanha e na França dos estudos de filologia clássica, de um lado, e da antropologia, de outro. A tentativa da filosofia idealista e da filologia clássica de construir-se a si mesma enquanto herdeira maior da cultura grega antiga servia de respaldo às teorias de superioridade civilizacional da cultura indo-europeia. Do outro lado do discurso, a antropologia e a filologia oriental davam suporte teórico à construção negativa da alteridade, do Outro enquanto bárbaro e inferior, uma sub-raça, diante de seu contrário, a cultura ariana. Sobre a relação entre a filosofia iluminista e debate sobre as ‘raças’, ver também, entre outros, Poliakov (1974; 1993); Bitterli (1976/<sup>3</sup>2004).

teorias racistas europeias e latino-americanas, Freyre deixa de ser meramente um autor regional para inserir-se num contexto de discussão internacional.

A análise que o autor desenvolve em seu livro *CGS* foge dos modelos desenvolvimentistas que pretendiam definir o grau de civilização de uma sociedade através de noções ligadas meramente ao progresso tecnológico e a uma noção de razão meramente eurocêntrica. Com isso, Freyre desenvolve uma caracterização da identidade nacional que se assemelha à ideia de um mundo globalizado, híbrido e transnacional. Em *CGS*, percebemos que é justamente a formação híbrida que contribui para a civilização da sociedade, ao mesmo tempo em que ela se transnacionaliza devido à influência de seus vários elementos culturais. É desse modo que o autor caracteriza a sociedade portuguesa (híbrida e transnacional) antes mesmo da colonização do Brasil:

*A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas*<sup>30</sup>. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997: 5, grifo meu)<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Comparar este trecho com Holanda (1936/<sup>26</sup>1995: 53, grifo meu):

Essa modalidade de seu caráter [refere-se ao caráter português], que os aproxima das outras nações de estirpe latina e, mais do que delas, dos mulçumanos da África, explica-se muito pelo fato de serem os portugueses, em parte, e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços. Ainda em nossos dias, *um antropólogo* distingue-os racialmente dos seus próprios vizinhos e irmãos, os espanhóis, por ostentarem um contingente maior de sangue negro.

<sup>31</sup> Comparar com o tratado de Martius (1845/1982: 103):

Sendo a África visitada pelos portugueses antes da descoberta do Brasil, e tirando eles deste país grandes vantagens comerciais, é fora de dúvida que já naquele período influía nos costumes o desenvolvimento político de Portugal. Por este motivo devemos analisar as circunstâncias das colônias portuguesas na África, de todas as quais se trafica em escravatura para o Brasil, dever-se-á mostrar que movimento imprimiam na indústria, agricultura e o comércio das colônias africanas para com as do Brasil, e vice-versa.

Freyre exemplifica, através da formação social brasileira e portuguesa, os processos ‘móveis’, ambíguos, contraditórios, conflituosos e de negociação existentes também em outras sociedades, inclusive nas europeias. É o próprio autor quem postula que o entendimento do seu pensamento social demanda a atenção voltada para os antagonismos e as contradições que nunca se fecham em síntese. Essas contradições se abrem e reabrem no corpo do texto, dando ensejo a uma leitura do processo de formação social brasileiro que é ambíguo, pois denota a complexidade social existente no contexto colonial. Essa ambiguidade, no entanto, estruturada em torno de conflitos, levava a um constante termo de negociação, ainda que desigual, entre as partes. Nesse sentido, a compreensão de miscigenação do autor de CGS:

[...] envolve, a meu juízo, uma compreensão da mestiçagem como um processo no qual as propriedades singulares de cada um desses povos *não* se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio, síntese das diversas características que teriam se fundido na sua composição. Desta maneira, temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda indelével lembrança das *diferenças* presentes na sua gestação. É até difícil, diga-se de passagem, exagerar a relevância dessa concepção em CGS. *Ela permitirá a Gilberto definir o português – e mais adiante o brasileiro – em função de um ‘luxo de antagonismos’ que, embora equilibrados, recusam-se terminantemente a se desfazer e a se reunir em uma entidade separada, original e indivisível.* Esta recusa vai garantir o privilégio de uma imagem da sociedade extremamente híbrida, sincrética e quase polifônica [...] Diferença, hibridismo, ambiguidade e indefinição: parecem ser estas as principais consequências da ideia de miscigenação utilizada em CGS. (Araújo 1994: 44/46)

Assim, vemos que a concepção freyriana de hibridismo pode muito bem, desde que feitas certas ressalvas, como veremos no próximo subcapítulo, ser pensada no contexto pós-colonial. Isso na medida em que hibridismo em Freyre não significa simplesmente síntese ou homogeneização, mas conflito e negociação das diferenças. Como afirma de Toro (2013: 63) sobre o hibridismo em contexto pós-colonial/pós-moderno, [...] “l’ ‘hybridité’ est toujours le contraire de l’homogénéité ou de la synthèse. En effet, l’ ‘hybridité’ signifie la contamination et l’oblitération des procédés traditionnels de production, de réception et de perception”.

Desse modo, a hibridização cultural ocorrida através das relações entre senhores e escravos na colônia portuguesa foi marcada pela violência, mas também pelo:

[...] estabelecimento de uma ampla troca de experiências, na qual, aliás, a participação da senzala é tão ou mais ativa quanto a da casa-grande, não só espalhando-se pela comida, pela língua, pelo folclore, pela higiene, pelo sexo e por inúmeras outras práticas e instituições, como também dando origem a uma experiência social marcadamente aberta, *capaz de aproximar antagônicas influências culturais sem, contudo, procurar fundi-las em uma síntese mais totalizante*. (Araújo 1994: 56, grifo meu)

Desse modo, ao escrever uma etno-sociologia da sociedade colonial brasileira, Freyre utilizou-se do conceito de híbrido para tematizar aquilo que lhe era notadamente mais característico dessa sociedade, ou seja, a ambiguidade, o contraditório, a particularidade, o antagônico e o conflito que perpassa de certa forma por todas as relações sociais. Seu pensamento recusa-se a pensar em termos ‘universais puros’, de modo que o conceito de hibridez em Freyre é crucial para a sua reflexão acerca da interpretação da história colonial brasileira.

Sua obra é, neste sentido, exemplar quando se trata de análise híbrida da cultura, podendo o seu método ser aplicado não somente para a formação da cultura brasileira, como também para a de outros povos. Seu olhar sempre se dirige para o espaço de interpenetração das culturas nos mais diversos âmbitos (música, língua, arquitetura, culinária, etc.). Como afirma Burke/Pallares-Burke (2008: 62-63):

Freyre illustrated his argument about the importance of the interpenetration of cultures with the examples from housing, for instance, from music, from cooking and from language. In the case of vernacular architecture, he notes how the indigenous Indian straw hut or *palhoça* was combined with the African cabin or *mucambo*. In music, he drew attention first to the mixture of styles between Catholic hymns and indigenous songs, and later to the African influence on the popular music of Brazil. The system of Brazilian food, the *regime alimentar*, was described as owing something to the Indians, while the cuisine of the North-East was greatly indebted to African traditions, including the use of palm oil (*dende*) and bananas as well as the famous *doces*, Portuguese dishes being ‘modified by the seasoning or the culinary techniques of the Blacks’. Hybridities were also audible in language, in the Portuguese of Brazil, especially that of Pernambuco, about which Freyre wrote some remarkable pages at a time when socio-linguistics scarcely existed, noting how the reciprocal influence of the languages of the masters and mistresses and those of their slaves produced something new. ‘It was from an interpenetration of the two tendencies that our national language resulted’. [...] Freyre described the fluidity of Portuguese in African mouths, the softening or *amolecimento* that brought to the language. [...] It is also a memorable instance of his emphasis on two-way influence, on what the

Cuban sociologist Fernando Ortiz would soon be describing as ‘transculturation’.

Como veremos no próximo capítulo deste trabalho, a estratégia discursivo-literária usada na primeira fase do modernismo brasileiro, através da metáfora de incorporação de diferentes matrizes culturais, encontra-se, de certa forma, em diálogo com as posições sociológicas de Freyre, uma vez que a ideia de canibalismo e miscigenação serão ressignificadas em chave pós-colonial através da noção de antropofagia<sup>32</sup>.

Os modernistas, assim como Freyre, estavam conectados discursivamente com as discussões antropológicas e sociológicas (racistas ou não) então em voga na sociedade brasileira e procuravam abordá-las através de novas perspectivas. Como afirma Mário Brito (1964/<sup>4</sup>1974: 215, grifo meu):

Os escritores moços de São Paulo [refere-se aos modernistas no início do movimento em 1921] adotam atitudes de antagonismo ao passado, ao realismo, às escolas romântica, parnasiana e regionalista, *e debatem, apoiados numa visão paulista da realidade brasileira, o tema da formação racial do país.*

Para concluir, se deixamos de lado a questão da hibridez cultural e voltamos à ‘questão da raça’, podemos afirmar que Freyre e alguns dos modernistas tal como Paulo Prado, ainda que não tenham deixado a ideia de ‘raça’ completamente de lado, lograram deslocar o discurso racial para outros espaços interpretativos, dessa feita, mais ‘positivos’, no sentido de que procuraram ser menos racistas e mais inclusivos. Num momento em que ainda se acreditava num branqueamento da sociedade brasileira através da imigração europeia, Freyre aposta no seu contrário, ou seja, no ‘escurecimento’, na miscigenação, como marca diferencial, positiva e civilizadora.

---

<sup>32</sup> Como afirma Veloso (2000: 362):

Distinguir os traços modernistas na obra de Gilberto Freyre não é tarefa difícil, mas sim complexa. [...] é possível identificar ‘afinidades eletivas’ entre suas propostas de interpretação da cultura brasileira e algumas proposições fundantes do modernismo, elaboradas por outros intelectuais da mesma geração do autor, Sérgio Buarque de Holanda, Mário de Andrade, Manuel Bandeira.

Talvez, como aponta Lund/McNee (cf. 2006), um dos problemas centrais na obra de Freyre constitua o fato de que, ao dar um passo à frente em relação à desconstrução da ideia de ‘raça’, deixou ou relegou a segundo plano a crítica das relações sociais desiguais entre as classes que, como sabemos, no Brasil corresponde à diferença econômica e cultural (marcada pela separação da cor da pele) entre negros e brancos. Essas relações sociais desiguais contribuem para a ‘naturalização’ da hierarquia social-econômica, relações estas que são fundamentais para a manutenção do racismo.

É nesse sentido que gostaríamos ainda de ressaltar que, a partir da década de 1950, diversos autores criticariam algumas posições interpretativas de Freyre, tal como a ideia de ‘harmonia racial’ e sua suposição de que a escravidão no Brasil teria tido contornos ‘menos cruéis’. Segundo seus críticos, essa valorização da cultura nacional através do mestiço em Freyre, não passaria de uma retórica, sem contrapartida real no cotidiano da população negra (cf. Schwarcz 2006). Entre críticos e ‘admiradores’, poderíamos mencionar os trabalhos de Caio Prado Junior (cf. 1933/<sup>16</sup>1987; 1945/<sup>35</sup>1987), Roger Bastide (cf. 1955; 1979), Raymundo Faoro (cf. 1958/<sup>5</sup>2012), Celso Furtado (cf. 1959/<sup>34</sup>2007), Fernando Henrique Cardoso (cf. 2013), Cardoso / Ianni (cf. 1960), Florestan Fernandes (cf. 1964; 1964/1969; 1972), Emília Viotti da Costa (cf. 1966/<sup>5</sup>2010; 1982/<sup>8</sup>2008), Octávio Ianni (cf. 1972/<sup>3</sup>1987; 1978), Roberto DaMatta (cf. 1978/<sup>6</sup>1997), entre outros, que, ao invés de simplesmente aceitar a ideia de ‘harmonia racial’ brasileira, passaram a demonstrar em que medida o preconceito racial no Brasil se manifestava. Ainda que diferentemente dos EUA e da África do Sul, países que se tomavam como modelos comparativos, o Brasil também seria um país marcado pelo preconceito de cor e de classe e pelas relações hierarquizantes (cf. Schwarcz 1987). Um racismo ‘à brasileira’, no qual não somente o preconceito racial, como também a própria estrutura hierarquizante e aristocrática da sociedade expressa na fórmula, herdada do sistema colonial-escravista, do “sabe com quem está falando?” (cf. DaMatta 1978/<sup>6</sup>1997), mantém-se sob a base de um país ainda não completamente democrático e igualitário. Esses autores questionavam, nesse sentido, o otimismo que caracterizava as análises ‘culturalistas’ de Freyre, traçando os imperativos econômicos, sociais e culturais que definiram a instituição escravista e o preconceito na sociedade brasileira.

Talvez hoje em dia se perceba melhor que a ‘Escola Paulista’ de sociologia teria desejado menos criticar Freyre do que complementar seu trabalho, uma vez que a crítica cultural proposta por Freyre se esquece ou, de certa forma, ‘oculta’ as desigualdades de

classes. Se Freyre dedica grande parte de seu trabalho à análise magistral da cultura, sua formação e transformação, isso se dá, há de se lembrar, através da renúncia, ou talvez da impossibilidade mesmo, em aprofundar-se nos temas de crítica social e política. Nesse sentido, o Brasil cultural de Freyre deve evidentemente ser lido através de seu complemento político e social analisado não por Freyre, mas por inúmeros outros sociólogos brasileiros posteriores a ele. Obras pioneiras como a de Florestan Fernandes (cf. 1964; 1964/1969; 1972) procuram tematizar justamente as questões que, de certa forma, ‘faltam’ em Freyre. Mas percebe-se que é justamente a obra de Freyre que provoca a possibilidade dessa abertura discursiva, ao debater a questão racial na sociedade brasileira.

A ‘Escola Paulista’, por sua vez, ao distanciar-se do modelo de miscigenação/hibridização proposto por Freyre, passou a associar o conceito de ‘raça-cor’ ao de classe social, com o intuito de demonstrar que o preconceito no Brasil sim existe e manifesta-se diariamente através da exclusão social histórica dos negros.

No entanto, como vemos, pensar nestes termos significa esquecer as propostas de Freyre e dos modernistas em relação à possibilidade de construir uma sociedade que não necessariamente se espelhe no modelo de diferença racial estadunidense, mas possa, de alguma forma, pensar o problema do racismo no âmbito da sua própria diferença. Seria então o caso de pensarmos em políticas de transformação social sem necessariamente termos que passar pelo crivo da cor? De certa forma, esse tipo de abordagem resulta numa contradição difícil de resolver, ou seja: ressignifica a ideia de ‘raça’ para tentar desconstruí-la. Como afirma Cardoso (2013: 133), comparando o discurso modernista de Freyre e o debate racial contemporâneo no Brasil:

Não concebia [Freyre], como está se tornando voga hoje em dia, uma afirmação racial que marcasse diferenças entre ‘raças’, a dos brancos e a dos não brancos. A ideologia emergente em nosso meio marca as diferenças e as identidades, para depois pedir igualdade entre elas. (Cardoso 2013: 133)

Obviamente que não é objetivo deste trabalho responder de forma definitiva a essas questões; elas serão ainda, sem dúvida, discutidas, assim como vem sendo, ao longo dos anos no Brasil e por aqueles que, no exterior (brasilianistas), ocupam-se com o tema. É, no entanto, nesta complexidade que se deve pensar a obra do autor pernambucano e

não simplesmente em leituras simplistas e, muitas vezes, errôneas por estarem longe do texto freyreano e próximo de posições ideológicas mal refletidas.

Uma última questão a se considerar seria talvez a de se pensar o fato de que Freyre e os modernistas, ao construírem uma determinada imagem-interpretação da sociedade brasileira, contribuíram para a formação daquilo que Benedict Anderson (cf. 1983/2008) chama de comunidade imaginada, com a diferença de que a construção dessa nacionalidade heterogênea, híbrida, antropofágica e transcultural, como veremos adiante, possuía um caráter marcadamente pós-colonial.

### 3.5 O lugar de Gilberto Freyre no pós-colonialismo

Decidir sobre o lugar de Freyre no pós-colonialismo não é tarefa fácil. Como afirma o historiador Peter Burke da Universidade de Cambridge (cf. Burke 2015), as posições políticas de Freyre em favor de Salazar e da colonização portuguesa das colônias africanas fazem do sociólogo um nome incômodo para os teóricos do pós-colonialismo. Suas teorias em torno do lusotropicalismo, luso-brasilianismo ou lusotropical foram utilizadas por Salazar para justificar o colonialismo português nos países africanos em tempos de intensas mobilizações a favor da independência<sup>33</sup>. Além disso, para os críticos de Freyre, há boas doses de orientalismo na sua obra quando o autor se utiliza de termos generalizantes e supostamente essencialistas (muçulmanamente, mouro, judaicamente, entre outros) para caracterizar certos tipos sociais brasileiros. Como se não bastasse, no Brasil, Freyre fora um dos apoiadores do golpe militar de 64, tendo escrito artigos em jornais a favor do controle do Estado pelos militares diante de uma possível ameaça comunista.

---

<sup>33</sup> Essa posição, no entanto, é relativizada por Arenas (cf. 2006) e outros autores tais como Iñiguez (cf. 1999), que demonstram um certo uso seletivo do lusotropicalismo de Freyre pelo regime salazarista. Arenas (cf. 2006: 125) ressalta que o Estado Novo salazarista “não se apropria *in totum*” das ideias lusotropicalistas, mas somente daquelas que lhe interessava (ênfase na suposta falta de racismo do português e empatia cristã para com os colonos). Deixando de lado ou em segundo plano as questões do hibridismo e da valorização das transferências culturais (transculturação; interpenetração de culturas), elementos que colocariam, segundo Arenas (2006: 125), a questão da nação portuguesa e do nacionalismo em questionamento. “[...] justamente aqueles aspectos [hibridismo e transculturação] que anos mais tarde serão tido como essenciais a uma identidade comum pós-colonial e lusófona”.



Essas posturas políticas conservadoras fizeram de Freyre um nome indesejado no meio intelectual de esquerda no Brasil das décadas de 60, 70 e 80. No entanto, apesar das posturas políticas de Freyre, como bem afirma Burke (cf. 2015), existem algumas características muito semelhantes entre a obra de Freyre e os críticos pós-coloniais que mais os aproximam do que os afastam. De fato, assim como Burke, Lund/McNee (2006: 8) ressalta que Freyre parece ter-se tornado uma presença-ausência difícil de contornar dentro do debate pós-colonial. “Talvez mais notavelmente, compensa repensar Freyre precisamente pela maneira em que seu legado serve, muitas vezes de uma forma silenciosa, como uma presença fundadora dentro de tantos debates que estão aumentando em volume e intensidade através de vários campos de pesquisa”.

Essa releitura da obra de Freyre, que tem seu início nos anos 90 (cf. Lehmann 2008; 2008a), ainda não ousou, no entanto, senão muito timidamente, a reavaliar a obra de Freyre ressignificando-a no contexto das teorias pós-coloniais. Segundo Burke (cf. 2015), a primeira e mais evidente relação de Freyre com o pós-colonialismo refere-se à questão do hibridismo cultural, que, como viemos mostrando ao longo deste trabalho, aproxima-se da teoria do hibridismo proposta por Bhabha, desde que considerada sob o ponto de vista do hibridismo cultural e não da mestiçagem entre ‘raças’. Esses dois temas muitas vezes se confundem na obra de Freyre, o que leva muitos de seus leitores a interpretações errôneas e apressadas da obra do autor.

A segunda característica pós-colonial apontada por Burke em relação à obra de Freyre refere-se aos estudos que o autor realiza em torno de grupos subordinados, tais como os escravos, as mulheres e as crianças. Os estudos das consequências da escravidão, da subordinação colonial e do saber por ela gerado evidencia a proximidade do autor com o que hoje em dia conhecemos como Estudos Subalternos, estudos estes iniciados por um grupo de intelectuais indianos e em relação direta com os estudos pós-coloniais.

Os Estudos Subalternos, por exemplo, assemelham-se à abordagem inclusiva da história social que surpreendemos em Freyre, uma história íntima com lugar tanto para a *senzala* como para a *casa-grande*, tanto para mulheres como para homens, e tanto para crianças como para adultos. (Burke 2015: 204)

A terceira característica comum entre Freyre e os pós-colonialismo refere-se ao estudo do imperialismo cultural, tema este que o autor pernambucano desenvolve em seu livro *Ingleses no Brasil* de 1948. Em relação a esse aspecto é interessante notar que Freyre, assim como o intelectual brasileiro Afonso Arinos (cf. 1937), o qual descreve as origens da filosofia francesa sobre a bondade natural e dos ideais da revolução francesa a partir do contato da França com índios brasileiros, contribuem para aquilo que Dipesh Chakrabarty (cf. 2000) chama de ‘provincialização da Europa’. Esses autores, relativizam o suposto centralismo europeu sobre os acontecimentos da modernidade e demonstram que a Revolução Francesa e seus ideais modernos, aliás assim também como Oswald de Andrade, não teriam surgido sem a presença massiva de conhecimentos produzidos na América e na Ásia. Conhecimentos estes que não somente foram produzidos por ameríndios e povos asiáticos, mas que surgiram principalmente e graças à ‘interpenetração das culturas’ para usarmos um termo do próprio Freyre. “[...] Freyre partilhou a preocupação pós-colonial de escapar do eurocentrismo. Não apenas criticou tais teorias, como também ofereceu ideias positivas e concretas sobre o que podia substituí-las” (Burke 2015: 206).

Diante dessas evidências, Burke (2015: 206-207) conclui que:

[...] Freyre permanece fora do panteão dos antepassados da teoria pós-colonial. Esta ausência pode ser parcialmente explicada pelo fato de ele escrever na língua errada, se posso colocar assim a questão, mas também porque Freyre é um antepassado desajeitado que carece das atitudes políticas corretas. Quanto tem havido diálogo com Freyre tem sido um diálogo de surdos, sujeito a uma dimensão de mal-entendidos. Mais frequentemente ainda, não tem havido qualquer tipo de diálogo. Seja como for, as ideais de Freyre permanecem relevantes na atual discussão sobre a teoria social e cultural. A teoria eurocêntrica ou ocidentalista não pode nem vai desaparecer da noite para o dia: tem de ser desmontada peça a peça. Para este processo, os escritos de Gilberto Freyre ainda podem dar um contributo valioso. (Burke 2015: 206-207)

Como vemos, Burke reconhece o fato de que Freyre se tornou um nome ‘esquecido’ dentro da teoria pós-colonial, ainda que sua presença-ausência se manifeste nas questões teóricas e políticas atuais propostas pelos teóricos do pós-colonialismo.

Mas antes de traçarmos este caminho, talvez seja necessário ocuparmo-nos brevemente com a recepção de Freyre no exterior, principalmente na França, para depois vermos em que medida o autor se insere no contexto pós-colonial contemporâneo. Isso

porque, ao analisarmos a recepção de Freyre no exterior e deixarmos de lado as ‘picuinhas’ históricas provocadas pelo debate ou pelo silêncio em torno de Freyre na academia brasileira, principalmente no sudeste do Brasil, perceberemos os motivos pelos quais o autor pode e deve ser pensado no contexto pós-colonial atual. Para isso, procuremos evidenciar em que medida o pensamento freyriano se insere num contexto internacional de discussão mais do que somente ressaltar as já esgotadas e abundantes leituras de Freyre enquanto pensador da nacionalidade brasileira.

Na França dos anos 40 e 50, o autor fora positivamente recebido pelo historiador Fernand Braudel (cf. 1943/1999), por Roland Barthes (cf. 1953), Roger Bastide, o tradutor de *CGS* para o francês (cf. 1933/1952), Lucien Febvre (prefaciador da tradução francesa de Bastide), Alfred Métraux, Jean Duvignaud, Paul Arbousse-Bastide, Jean Pouillon, Georges Balandier e outros que, apesar do pouco conhecimento sobre o Brasil, perceberam a força teórica e interpretativa do autor de *Casa-Grande e Senzala*. São esses mesmos estudiosos franceses que organizaram, em 1956, em um castelo localizado em Cerisy-La-Salle, entre 24 e 29 de julho, um encontro para debater exclusivamente a obra de Freyre<sup>34</sup>.

Em 1954, Freyre recebe o título de doutor *honoris causa* pela Columbia University e, em 1965, pela Sorbonne, além de outras universidades nos EUA e na Europa e na Ásia. Entre os anos 50 e 60, Freyre profere conferências na Sorbonne e recebe, em 1986, o título de *Grand Officier da Légion d’Honneur* do governo francês (cf. Lemaire 2006; Leenhardt 2006; Pesavento 2006).

Ainda nesse contexto internacional, destaca-se a participação de Freyre em 1948 no grupo dos oito cientistas sociais da Unesco (Gordon W. Allport de Harvard, Georges

---

<sup>34</sup> Sobre a recepção de Freyre na França no passado e atualmente, ver, entre outros, Dimas/Leenhardt/Pesavento (2006), em especial o artigo de Leenhardt (2006). O título do encontro em Cerisy-La-Salle era: *Un Maître de la Sociologie Brésilienne: Gilberto Freyre*. Entre os participantes do colóquio, destacam-se: Paul Arbousse-Bastide, Roger Bastide, Ferdinand Braudel, Roger Caillois, Jean Duvignaud, Georges Gurvitch, Clara Malraux e Jean Orrecchioni. A esse grupo de intelectuais que se ocuparam com a obra de Freyre, seguem-se, contemporaneamente, outros pensadores, tal como o escritor moçambicano Mia Couto, o qual retoma o pensamento freyriano para pensar/construir a formação da própria nação. Minha tese é que Mia Couto, um dos maiores escritores contemporâneos da literatura em língua portuguesa, inspira-se na criação do mito nacional brasileiro dos anos 30, baseada na questão da mestiçagem cultural, para criar o mito nacional de seu país pós-independência que ocorreu apenas recentemente no ano de 1975. É verdade que Mia Couto reconhece Jorge Amado como um dos grandes mestres literários que inspiraram sua literatura, sem citar Gilberto Freyre. No entanto, não existe Jorge Amado sem Freyre e o fato de não citar Freyre refere-se muito mais, na minha opinião, a questões de divergências políticas envolvendo Freyre do que propriamente intelectuais.

Gurvitch de Strasbourg, Max Horkheimer de Nova York/Alemanha, Arne Naess de Oslo, John Rickman da Inglaterra, Harry Stack Sullivan dos EUA, Alexander Szalay de Budapeste e Gilberto Freyre), que tinham como tarefa pensar os motivos e as tensões sociais que levariam os países à guerra. A presença de Gilberto Freyre na Unesco, através do conclave dos 8, para debater questões relacionadas ao nacionalismo e ao racismo, é mais um exemplo do engajamento do autor no combate a toda e qualquer forma de racismo (cf. Maio 1999; Motta 2000).

Entre as doze propostas listadas pelo grupo, que se reunira entre 28 de junho e 9 de julho na sede da Unesco em Paris, destaca-se a de número 7 por seu carácter pós-colonial. “Não existem grupos étnicos inferiores. Portanto, a paz mundial é incompatível com a exploração colonial e com a opressão de minorias” (apud Dimas 2006a: 109).

Gilberto Freyre, por sua vez, formulou algumas propostas escritas, nas quais se percebe a preocupação do autor com os debates que, cada vez mais, tornam-se atuais em torno do eurocentrismo, do racismo e dos processos de transnacionalização da cultura. Uma delas refere-se à internacionalização das ciências sociais: o documento denominado *Internationalizing Social Science* propõe que o ensino de sociologia nas escolas poderia contribuir para a desconstrução dos mitos relacionados ao nacionalismo e à raça.

Freyre também defendia a internacionalização das ciências sociais no intuito de possibilitar uma perspectiva transcultural, heterogênea e híbrida da formação das nações (‘interpenetração de culturas’, como dizia o autor). Por si só, essas e outras propostas de Freyre, bem como sua participação em fóruns internacionais de debate, bastariam para coadunar o autor com as teorias pós-coloniais. Mas vejamos ainda mais alguns detalhes em torno da recepção francesa do seu pensamento.

Nos 50 e 60, temos os casos exemplares de Barthes e Braudel. Barthes sublinha a importância dos escritos de Freyre para podermos criticar a ideia mistificadora em torno da raça, ideia esta que servira até então para ‘explicar’ os fenômenos sociais através da criação de mitos:

Enfin, si l’on veut bien songer à l’effroyable mystification qu’a toujours constituée le concept de race, aux mensonges et aux crimes que ce mot, ici et là, n’a pas encore fini d’autoriser, on reconnaîtra que ce livre [CGS] de science et d’intelligence est aussi un livre de courage et de combat. Introduire l’explication dans le mythe, c’est pour l’intellectuel la seule façon efficace de militer. (Barthes 1953: 108)

Barthes destaca ainda outros aspectos da obra de Freyre, como, por exemplo, a importância que o autor dá à corporeidade na análise das relações sociais e culturais, construindo para uma sociologia histórica a partir do corpo (sexo, saúde, temperamento, hábitos etc). Assim como Braudel, Barthes vê em Freyre um grande historiador, comparando-o a outros grandes nomes da historiografia francesa (Bloch, Febvre e Braudel). Uma mente capaz de reconstituir uma época através da história do cotidiano, “maîtres et esclaves emporte l’admiration: c’est un livre exceptionnel à beaucoup points de vue [...] c’est la quadrature du cercle des historiens, presque réalisée ici, le point ultime de la recherche historique, de l’aveu même d’hommes comme Michelet ou Marc Bloch” (Barthes 1953: 108).

Braudel, por sua vez, analisa em seu artigo de 1943 algumas das principais obras de Freyre (*CGS, Sobrados e Mucambos, A Guia do Recife, O Nordeste, Mucambos no Nordeste*), notando tanto o seu caráter sociológico como também literário, “quase proustiano”, diria Braudel (Braudel 1943/1999: 168). O historiador francês, que vivera no Brasil entre os anos de 1935 e 1937 como professor convidado da então recém-criada Universidade de São Paulo, destaca a posição singular de Freyre entre os muitos escritores e historiadores de sua época. Mencionando a obra de importantes intelectuais brasileiros tais como, Euclides da Cunha, Paulo Prado, Sérgio Buarque de Hollanda, Afrânio Peixoto, Lúcio de Azevedo, Roberto Simonsen, Manuel Bomfin, Pedro Calmon, Caio Prado Júnior, Alfonso de Taunay, Capistrano de Abreu, entre outros, Braudel refere-se à rica tradição de ensaístas tupiniquins, dentre os quais, Gilberto Freyre se sobressairia: “De todos estos ensayistas, Gilberto Freyre me parece, si no el más brillante – todos lo son – por lo menos el más lúcido y él más rico, el más documentado en todo caso” (Braudel 1943/1999: 169)<sup>35</sup>.

Como muito bem aponta Klengel (cf. 2014) em seu artigo sobre as leituras de Braudel no período de concepção de sua obra maestra *Mediterrâneo*, o historiador francês ocupou-se intensamente, tanto em seu período de estadia no Brasil (1935-1937), quanto

---

<sup>35</sup> Interessante notar que, ao contrário de grande parte das interpretações sobre a História do Brasil, Braudel contraria aquilo que muitas vezes é tido como lugar comum, ou seja, o suposto ‘pacifismo’ do Brasil e dos brasileiros. Para Braudel (cf. 1953/1999: 170), a história colonial, imperial e republicana do Brasil está marcada por guerras contra os espanhóis no século XVI, contra os franceses e holandeses no século XVII, contra Portugal e o Paraguai no século XIX, e contra os alemães durante a Primeira e Segunda Guerra Mundial. Uma perspectiva interessante para um país que vive há décadas uma ‘verdadeira guerra civil’ não declarada, mas imagina-se a si mesmo como um povo pacífico.

posteriormente de volta à Europa, com a obra de Gilberto Freyre e outros latino-americanos. Klengel destaca a importância que a leitura de Freyre teve para a concepção do *Mediterrâneo* de Braudel:

Si tenemos presente que el artículo de Braudel había sido redactado en los años de germinación del proyecto *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, resulta evidente que hay que relacionar aquí la mirada de Freyre hacia las profundidades históricas del Nordeste brasileño, que se sirve de la metáfora de la 'casa grande', con la visión panorámica de Braudel sobre el espacio histórico del Mediterráneo. (Klengel 2014: 162)

Como o próprio Braudel afirmara em seu artigo sobre Freyre: “[...] Gilberto Freyre es sociólogo, pero también es historiador; mucho más historiador de lo que él cree, en el sentido que tiene esta palabra para un lector de los *Annales*” (Braudel 1943/1999: 169). Aqui vemos que, para Braudel, já era evidente que o método de Freyre correspondia com aquilo que os historiadores franceses procuravam realizar através da *Escola dos Annales*. O artigo de Braudel sobre Freyre fora inclusive originalmente publicado na revista de historiografia francesa *Annales*.

Antecipador da história cultural, como afirma Burke (cf. 2006) e Burke/Pallares-Burke (cf. 2008), percebe-se o pioneirismo de Freyre nesta disciplina histórica:

[...] a contribuição de Gilberto Freyre para a história da cultura é uma das mais sólidas realizações e [que] Otto Maria Carpeaux estava certo ao comparar *Casa Grande e Senzala* (1933) aos feitos de Jacob Burckhardt sobre o Renascimento, e de Johan Huizinga sobre a Idade Média. (Burke 2006: 335)

Freyre, apesar de provavelmente não ter conhecido a obra dos autores da *Escola dos Annales*, possuía inúmeras semelhanças metodológicas com os mesmos. Ao escrever uma sociologia do cotidiano, dos detalhes, das mentalidades, da materialidade, da corporeidade, da infância, em tempos em que esses assuntos pouco importavam aos historiadores, Freyre antecipa-se à *Escola de Annales* e à chamada 'Nova História'. A transdisciplinariedade do autor pernambucano, sempre atento às micro- e macronarrativas da história cultural, aproxima-o também dos *Estudos Culturais* tal como, hoje em dia, pratica-se em diversas universidades do mundo (cf. Burke 2006; 1998; 1997a).

É nesse sentido que o crítico literário brasileiro-argentino Raul Antelo, distanciando-se dos estudos de Freyre sobre a identidade nacional, ressignifica a noção de cultura do autor num contexto pós-moderno:

Longe de se configurar como espaço monolinguístico da verdade, a cultura é um campo de diferenças que nos ajuda a entender de que modo constituem, localmente, os valores. O objetivo deste ensaio é, portanto, traçar a genealogia do conceito de cultura, na obra de Gilberto Freyre, entendida como dimensionalidade múltipla e não como um conjunto de atributos estanques, capitalizados pelo Estado-nação, à maneira dos ensaios de interpretação nacional promovidos pelo modernismo. Em sua produção ensaística, notadamente nos anos 30 e 40, o pós-moderno por ele proposto como exaustão da norma (*iteração*) e, ao mesmo tempo, a transculturação, entendida como potencialização fictiva do social (*alteração*), são duas balizas a partir das quais o antropólogo elabora um conceito n-dimensional, híbrido, de cultura, para o qual, aliás, a noção de paradoxo é indispensável. (Antelo 2006: 53)

Antelo examina diversos escritos de Freyre sobre arte e cultura, dentro os quais, aqueles que o autor escrevera para o jornal argentino *La Nación* nos anos 40 (mesma época em que Borges começa a escrever para o mesmo jornal). Para Antelo, o conceito de Freyre de cultura híbrida possui implicações políticas, quando se pensa a ideia que o autor construía da nação.

A noção de cultura nacional que Freyre desenvolve deve ser pensada a partir da sua não-homogeneidade, como o resultado de um produto multidimensional e transcultural. Freyre desconstrói, nesse sentido, a ideia do nacionalismo-ocidental moderno, ao ressignificar seu valor em termos pós-modernos e transculturais. O resultado é que a noção de cultura em Freyre possui caráter rizomático, prolifera-se através de diversos pontos, singularidades e minorias:

[...] Gilberto Freyre argumenta que os traços de cultura têm a peculiaridade de se confundirem em todas as direções, isto é, eles não possuem uma orientação cativa ou pré-fixada, mas seguem um percurso errático, através de migrações, contatos ou contágios, não só através de grandes massas, mas também através de pequenos grupos ou singularidades. Assim sendo, os indivíduos não se definem, portanto, como especificidades irreduzíveis, mas como simples portadores de traços de cultura, ‘cuja tendência é no sentido da disseminação e da combinação’ com outros traços. O que, por sua vez, determina fenômenos como a transculturação, ‘segundo o bom neologismo do Professor Fernando Ortiz’ [...]. (Antelo 2006: 53-54)

Como vemos, a análise do conceito de cultura em Freyre leva-nos a pensá-lo como um autor pós-moderno, que pensa a cultura em termos de ‘disseminação’, ‘contaminação’, ‘combinação’, ‘transposição’, ‘contatos’, ‘minorias’, ‘rizomas’, permanente mudança e transformação devido aos próprios movimentos de migrações humanos que, inevitavelmente, carregam consigo valores e hábitos culturais. Não é mais preciso insistir aqui que esses movimentos se encontram, exemplarmente, exaustiva e magistralmente demonstrados em *Casa Grande e Senzala*. Suas obras posteriores são uma continuação do método freyriano, focado sobre outras épocas ou temas.

É nesse sentido que podemos afirmar que a “retomada freyriana” (cf. Dunn 2006) insere a produção intelectual do autor pernambucano num contexto global e transnacional de hibridização cultural:

[...] las relecturas de estas teorías [tropicalismo y transculturación] desde el campo de los estudios caribeños y latinoestadounidenses, recuperan un elemento fundamental de las mismas que no há sido explorado en detalle: el carácter postcolonial, transnacional y global de su visión, en otras palabras, el hecho de que ambas teorías hablan claramente sobre desplazamientos de economías, produtos y plobaciones em situaciones de poder colonial y neocolonial. (Arroyo 2006: 281)<sup>36</sup>

Freixo (cf. 2015) e Arenas (cf. 2006) destacam que a releitura do conceito de lusotropicalismo em um contexto pós-colonial revela a utilidade do mesmo para se repensar as relações linguísticas entre a comunidade de lusófonos ou CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa). Lund/McNee (2006: 27), em ensaio introdutório à coletânea de artigos sobre a obra de Freyre, afirma que, “[...] Arenas revela não apenas o protagonismo reacionário de Freyre no contexto das lutas anticoloniais daquele momento, mas também o seu protagonismo ambivalente num projeto de pensar, de diversos pontos, uma pós-colonialidade lusófona”.

Voltar a Freyre, nesse sentido, ensina-nos a reconhecer na obra do autor os antepassados das atuais teorias hibridológicas e a perguntar-nos em que medida elas se teriam livrado ou não do seu traço racial. Como demonstramos no subcapítulo anterior, Freyre é como um pêndulo indeciso e antagônico entre raça e cultura. Ainda que o lado da cultura queira prevalecer, nele podemos ver claramente a batalha entre os dois lados do debate, de modo que o ‘processo ponte’ de passagem entre ‘*racial studies*’ para

---

<sup>36</sup> Ver também Gerstenberger (2013) e Burke (2011).



‘*culture studies*’ através da análise e contextualização histórica da obra do autor, como demonstramos, esclarece-se.

Parte da retomada freyriana deve-se inclusive atribuir à reconsideração que a outrora crítica do pensamento de Freyre *Escola Paulista* vem realizando nos últimos anos. Seu estilo, anteriormente criticado como ‘pouco científico’, revela-se agora como uma ousadia de um autor que se recusara a seguir apostolicamente o modelo de ciência europeu. Através de um seminário realizado no ano 2000, por ocasião do centenário de nascimento de Freyre, a Universidade de São Paulo procurou acertar as contas com a obra do autor. Para isso, foi necessário reconhecer que a disputa durante décadas entre a *Escola Paulista*, crítica da obra do autor, e a *Escola do Recife*, entusiasta das suas ideias antropológicas, acabou por ‘ofuscar’ as contribuições de Gilberto Freyre para as ciências sociais (cf. Machado 2000; Grecco 2000; Rocha 2001). A organização do volume de ensaios *O imperador das ideias: Gilberto Freyre em questão* (cf. Falcão/Araújo 2001) também é o resultado da busca por uma releitura de Freyre em contexto global e pós-colonial.

Relevante para a relação entre os estudos culturais e pós-coloniais contemporâneos com a obra de Freyre são também os ensaios de Melgarejo (cf. 2006) e Cisneros (cf. 2006). O primeiro porque relê a obra de Freyre, dando ênfase à valorização que o autor concede à língua popular em contraposição às imposições gramaticais do academicismo linguístico. Cisneros, por sua vez, busca em Freyre as ideias do primitivismo tão em voga entre os modernistas paulistas e que, segundo a autora, estariam também presentes na obra de Freyre. Como afirma Lund/McNee (2006: 24) sobre o artigo da autora:

Cisneros estrutura a sua análise com a ideia de que a compreensão da especificidade das várias vanguardas latino-americanas talvez resida não tanto em como elas rejeitam discursos eurocêtricos, mas em que forma e até que ponto elas incorporam a lógica eurocêntrica. É uma premissa radicalmente andradeana, recuperando a antropofagia de Oswald e a antropologia mista de Mário, e lhe serve efetivamente na sua releitura de Freyre e da sua relação sutil mas crucial com o primitivismo. Tomando a lição de Roberto Schwarz (e, implicitamente, de Edward Said), Cisneros lê Freyre como produtor de um tipo de primitivismo fora de lugar, impuro, mas produtivo para o seu projeto específico de nação.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Nas palavras da própria autora: “Esta lectura, además de iluminar el hasta ahora ignorado aspecto primitivista de la obra de Freyre, pretende cuestionar los trillados juicios de su trabajo

Michel Agier (cf. 2006), por sua vez, ao propor uma releitura da noção de miscigenação em Freyre, demonstra o erro que muitas vezes se comete ao não atentarmos para a complexidade do conceito de mestiçagem desenvolvido pelo autor, que, antes de simplesmente ser uma mistura de ‘raças’, constitui, em verdade, uma hibridização no sentido pós-colonial do termo, e não simplesmente uma síntese de culturas:

Dentro dessa cultura do cotidiano e dos lugares, o mestiço, à maneira de Arlequim, não se define de um ponto de vista racial (no sentido de uma não-identidade: nem branco, nem negro), mas pela multiplicidade das socializações e dos saberes sociais aprendido em zonas étnica e culturalmente intermediárias, indefinidas, entre-lugares. (Agier 2006: 176)

Retomando a referência ao Arlequim de Mário de Andrade (cf. 1922/1993), Agier busca através da metáfora retratar as diferentes facetas culturais presentes nas grandes cidades brasileiras, bem como o seu caráter performático e plástico, também utilizado em inúmeras ocasiões por Freyre.

Além de Agier, Robert Young (cf. 2006) se pergunta pelas possibilidades de pensar o hibridismo de Freyre em contexto pós-colonial. Em comentário introdutório ao artigo de Young, Lund/McNee (2006: 26) afirma que:

E ele [refere-se ao artigo de Young] revela-se um guia hábil e fascinante para a exploração das políticas culturais complexas que acompanham as ideais de Freyre sobre o hibridismo, desde liberais-progressistas até conservadoras-imperiais e vice-versa, dependendo do contexto em que sua obra é invocada. Longe de ser simplesmente uma reação conservadora para ser descartada como engano ou um slogan revolucionário para ser invocado com os punhos no ar, o hibridismo lusotropical, Young propõe, é precisamente o tipo de episteme impossível de fixar e através do qual a condição pós-colonial interrompe a hegemonia de uma modernidade homogênea. (Lund/McNee 2006: 26)

Apesar de condenar o caráter eurocêntrico do hibridismo de Freyre no contexto colonial-salazarista do lusotropicalismo — “efetivamente, entretanto, o hibridismo lusotropical é contrário a qualquer forma de contestação pelo oprimido ou subalterno, e não lhes oferece nenhuma forma de agência ou meios de resistência” (2006: 115) —,

---

como ‘reaccionario’ o ‘tradicionalista’, revalorándolo e incorporándolo, por el contrario, a la experiencia de la modernidad en América Latina” (Cisneros 2006: 204).

Young não se furta ao trabalho de poder pensá-lo em um contexto pós-colonial de hibridez tal como descrito por Bhabha:

Hoje a dinâmica da pós-colonialidade necessariamente envolve a compreensão de que o passado colonial e suas formas hegemônicas deveriam ser repetidos somente para poder deslocá-los e interrompê-los no presente. Se o pós-colonial vai fazer a modernidade ‘gaguejar’, como Kraniauskas diz, então os legados perversos do hibridismo lusotropical devem ser efetivamente reinscritos com as forças disjuntivas da contra-modernidade pós-colonial. (Young 2006: 118)

É nesse sentido que o autor faz um recorrido histórico das diversas teorias hibridológicas, demonstrando que as mesmas devem ser analisadas com cuidado, pois podem ser progressistas ou reacionárias dependendo do contexto. É exemplarmente esse o caso da obra de Freyre, que em momentos reacionários serviram para a justificação da dominação colonial portuguesa na África, mas que também servem para se questionarem as ideais e os ideais de pureza racial e/ou cultural, daí o seu caráter progressista.

Apesar do surgimento, como muito bem demonstra Freyre, de um Brasil culturalmente híbrido, este não deixa de ser profundamente desigual socioeconomicamente. A hibridização cultural, nesse sentido, não resolve as contradições de classe social. Como afirma Arenas (2006: 140): “[...] a atenção crítica a processos culturais de hibridização fez com que Gilberto Freyre se adiantasse por várias décadas à teorização das identidades e culturas híbridas no âmbito do pensamento pós-colonial e pós-moderno”. No entanto, o otimismo de Freyre em relação à hibridização cultural faz com que o autor relegue a um segundo plano as consequências políticas, econômicas e sociais da sua ‘imaginação híbrida’, fato essencial nas teorias hibridológicas contemporâneas ou pós-coloniais. Como afirma Schwarcz (2006: 321), “se culturalmente o argumento [‘hibridológico’] é tentador, é difícil aceitar uma tese que esqueça da hierarquia e das relações de poder, obviamente, assimétricas que se estabelecem em qualquer regime escravocrata”.

Lund (cf. 2006a), por sua vez, ao analisar as diversas ‘teorias e narrativas hibridológicas’ latino-americanas (mestiçagem, crioulisto, lusotropicalismo, transculturação, antropofagia), reafirma a tradição da crítica literária em torno a essa ideia. Nesse sentido, esses conceitos-ideias, que, há décadas, estão presentes no debate latino-americano, agora reaparecem ‘repaginados’ no contexto teórico do pós-

colonialismo. A análise de Lund não pretende criticar especificamente esta ou aquela forma de hibridização, mas tão somente realizar uma metacrítica em torno do conceito de híbrido, tomando como modelos exemplares, entre outros, as obras do mexicano José Vasconcelos, de Gilberto Freyre, de Nestor Canclini, e dos autores pós-coloniais, entre eles, Homi Bhabha.

Como vem sendo apontado por vários estudiosos da obra de Freyre (cf. Araújo 1994; Burke 2005; Avelar 2006, entre outros), o autor estruturava sua descrição da sociedade brasileira através de oposições, antagonismos, oxímoros, que não levam em momento algum a uma síntese de tipo hegeliano, mas que se hibridizam, abrindo novas possibilidades de combinações. Vejamos apenas um exemplo (entre muitíssimos outros) retirado do texto de Freyre (1933/<sup>32</sup>1997: 8):

O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são as duas culturas, a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos.

É nesse sentido que o hibridismo de Freyre é o tempo todo uma negociação de poderes antagônicos (muitas vezes desiguais), mas de todas as formas passando por um processo de intermediação cultural entre as partes. No texto de Freyre, a luta agônica entre os valores vitais de cada cultura e das culturas entre si, apesar de formarem um ‘equilíbrio de antagonismos’ e ambiguidades, nunca perdeu o seu potencial de conflito, de fricção, de modo que o hibridismo em Freyre não significa fusão, síntese ou absorção completa de uma cultura por outra.

O hibridismo, no relato de Freyre, é uma força que contribui para a harmonia: é o hibridismo que resolve o antagonismo das relações sociais nas quais a sociedade brasileira foi fundada. Entretanto, isto não é, neste estágio, igual a fusão; [...] Freyre fala sobre como a cultura brasileira mostra características particulares individuais, as quais demonstram influências culturais diferentes. (Young 2006: 110)

Como afirma Avelar (2012: 177-178), a hibridez da análise freyriana, ao contrário do que geralmente se pensa, não deixa de lado as atrocidades históricas provocadas pela mesma e que a ideia de harmonia em Freyre não pode, paradoxalmente, ser pensada sem a denúncia que o autor faz dos processos ‘forçados’ e pouco humanistas de interpenetração cultural:

Para quem acompanha os debates sobre Freyre talvez perdendo de vista o *texto* de Freyre, não custa lembrar: poucos relatos do período são mais explícitos no que se refere às atrocidades da escravidão, sejam elas as surras de chicote, o estupro, o tráfico de seres humanos, as viagens negreiras degradantes, a supressão de práticas religiosas, o trabalho forçado, o infanticídio, a discriminação e o fenômeno real e simbólico a que chamamos de racismo. Da mesma forma as atrocidades vividas pelas mulheres brancas – a tirania do pai depois substituída pela tirania do marido, uma vida inteira dedicada à procriação, à substituição do padre confessor pelo médico – são os processos que Freyre descreve em detalhe. (Avelar 2012: 177-178)<sup>38</sup>

Uma outra questão contemporânea e presente na obra de Freyre refere-se ao meio-ambiente e às responsabilidades dos Estados-nações em relação ao mesmo. A discussão acerca do lugar e do direito dos antigos países coloniais em se desenvolverem economicamente tal como a Europa e os EUA perpassa pela questão ecológica que somente pode ser plenamente compreendida em seu contexto global e pós-colonial, no qual os ‘países do Sul’ reivindicam seu direito aos desenvolvimentos tecnológicos capitalistas, mas também procuram desenvolver uma economia sustentável e ecológica. Nesse sentido, analisando alguns escritos de Freyre em que o autor trata de questões ecológicas e de mudanças no meio-ambiente ocasionadas pelo desenvolvimento da produção da cana-de-açúcar patriarcal em agroindústria, Andrade (2006: 357) afirma que Freyre antecipa um modelo de economia que se aproxima da reflexão ecosófica proposta

---

<sup>38</sup> Nesse sentido, Souza (2017: 52) também afirma que:

Sem dúvida, a sociedade cultural e racialmente híbrida de que nos fala Freyre não significa, de modo algum, igualdade entre as culturas e ‘raças’. [...] Foi sádica a relação do homem português com as mulheres índias e negras. Era sádica a relação do senhor com suas próprias mulheres brancas, as bonecas para a reprodução e sexo unilateral de que nos fala Freyre. Era sádica, finalmente, a relação do senhor com os próprios filhos, os seres que mais sofriam e apanhavam depois dos escravos.

Como vemos, a interpretação da suposta existência de uma ‘hibridização harmônica’ na obra de Freyre é difícil de sustentar desde que se faça uma leitura mais atenta do texto do autor.

pelo filósofo francês Guattari: “O sentido da *economia* em Freyre atualiza-se à ética política da *ecosofia*, coincidindo precisamente com os três sentidos propostos por Guattari: a ecosofia social, a mental, e a do meio ambiente [...]”.

Temos aqui mais um motivo para lermos Freyre em tempos de debates em torno da ecologia e de modos sustentáveis de desenvolvimento. Continuando a sua argumentação, Andrade demonstra que o conceito deleuziano de literatura menor pode ser empregado para lermos as posições político-econômicas de Freyre a favor da descentralização do poder. Tal como afirma a autora:

Percebe-se aí que os ensaios de Freyre se caracterizam por um pensamento descentralizador, tendência metonímica ou residual de dar destaque ao menos visível ou obscuro, ao menos significativo ou até o esquecido. Isso ocorre a partir da publicação de *Casa Grande & Senzala*, em 1934 [sic], no destaque da até então desvalorizada mucama ou ama-de-leite, em seu papel de iniciadora sexual ou nutriente, vista como agenciadora de cultura brasileira. Aí Freyre ainda enfatiza o ‘menor’ quanto ao fator alimentício físico e espiritual, com a contribuição de suas histórias, a partir da cozinha da senzala, assim como também dá realce a personagens desconhecidos da história oficial, como o engenheiro francês Vauthier, ou matérias menos nobres, como o açúcar e o ferro, cujas economias se veem, inclusive ameaçadas de extinção. Mas a descentralização também aparece ao focar a microrregião nordestina em poder econômico açucareiro decadente, no momento histórico em que o mercado de consumo brasileiro volta-se para regiões sulistas produtoras de uma ‘nova’ mercadoria: o café. (Andrade 2006: 357)

Outra forma atual de abordagem da obra de Freyre e que ainda promete render frutos refere-se às questões em torno do gênero presente em diversos de seus livros. Como sabemos, a sexualidade perpassa as relações sociais descritas em *CGS*, relações estas que, por relatarem experiências masculinas homoeróticas, subjugação, fetichismo, bissexualidade, traição e sexualidade feminina, fogem da heteronormatividade, abrindo espaço para a discussão da formação social-histórica em torno do gênero:

O mundo descrito por Freyre é decididamente heteronormativo, não há dúvidas. Mas intensidades, práticas e sensibilidades gays se fazem presentes repetidamente. Além das menções à perseguição colonial contra a homossexualidade, feitas por Freyre em linguagem relativamente neutra,

outras referências a gays em Casa Grande & Senzala seguem o mesmo padrão positivo. (Avelar 2012: 180)<sup>39</sup>

Essas novas leituras da obra de Freyre ressignificam os conceitos do autor em *contexto* pós-colonial, ao mesmo tempo em que, à luz do tempo histórico, retiram do autor algumas leituras ‘desviantes’ e mal formuladas (entre outras questões, a polêmica da ‘democracia racial’). Isso, como vimos, ocorrera devido a um distanciamento do texto freyriano e a questões ideológicas que, por ora, tornaram-se obsoletas. É interessante notar a absoluta hibridez e transdisciplinariedade da obra de Freyre que, muitas vezes, confunde e desconcerta os seus críticos:

Freyre representou tanto a crítica definitiva e a superação da antropologia racista como também o papel suspeito de ter acolchoado e adocicado o racismo estrutural brasileiro. Boa parte da fortuna crítica desta elusiva figura se dedica a escolher um destes polos ou optar por uma oscilação entre eles, e assim replicar uma estratégia retórica preferida do texto do próprio Freyre. Talvez isto seja inevitável. (Avelar 2012: 169)

Acusado no passado de ter escrito numa linguagem literária uma obra que se pretendia ser sociológica, atualmente se percebe o caráter pós-moderno de um dos inventores da nacionalidade pós-colonial brasileira:

Escreveu [Freyre] numa linguagem mais ‘literária’ que seus contemporâneos, seu texto procedia segundo uma lógica que poderíamos chamar de poética, e sua versão da realidade brasileira produziu uma forma *narrativa*, mais que estritamente científica, de coerência. (Avelar 2012: 169)

Essa forma narrativa de coerência, tal como aponta Avelar, procurou, bem ou mal, logrado ou malgrado — isso se pode evidentemente discutir —, novas formas de se pensar a nação e a hibridez, de modo que os assim chamados “neo-freyrianos” (cf. Avelar 2012) buscam avaliar positivamente a mestiçagem e, ao mesmo tempo, não deixar que ela implique no esquecimento, na marginalização ou no desvio ideológico de se supor que o racismo não existe e de que o Brasil poderia ser uma forma de paraíso racial. “Como fica visível em Gilberto Freyre e nos estudos latino-americanos, [...] um elemento

---

<sup>39</sup> Ver também, em relação ao tema de gênero na obra de Freyre, Braga-Pinto (2005).

recorrente na nova bibliografia [sobre a obra de Freyre] é a separação entre a discussão da mestiçagem e quaisquer ilusões acerca de harmonia racial” (Avelar 2012: 173).

É o que descreve Dunn (cf. 2006) ao analisar os motivos pelos quais o discurso freyriano fora retomado pelo então Ministro da Cultura Gilberto Gil, que, em discurso de posse, afirmara:

Neste passo é que temos que contestar o velho mito senhorial, em vez de fazer de conta que a mestiçagem não existiu e continua existindo. Temos que enfatizar, de sublinhar com cores vivas, que a mestiçagem não é sinônimo de igualdade nem harmonia. Vivemos num país mestiço que, em termos de desigualdades sociais, aparece aos olhos de todos como um escândalo. Ao mesmo tempo, a mestiçagem não exclui a diversidade, o conflito, a contradição e mesmo o antagonismo. É nesse horizonte que devemos encarar e discutir a questão sócio-racial brasileira. (Gil apud Dunn 2006: 45)

Como vemos, esses e outros discursos ‘neo-freyrianos’ procuram reler a obra do autor num contexto pós-moderno e pós-colonial. Dessa forma, podemos perceber o alcance da atualidade do discurso que, há apenas alguns anos, o Ministro da Cultura retomara. Como afirma Dunn (2006: 35): “O discurso de Gil foi notável por sua força retórica, mas também por retomar um discurso específico sobre o Brasil e seu lugar no mundo”. Nesse resgate de Freyre para compreender o nacional, a ideia de ‘democracia ou harmonia racial’ é deixada de lado, sem, no entanto, excluir a possibilidade de se pensar a construção de uma nação ocidental e tropical, civilizada e não-europeia.

Em Freyre, é preciso estar atento às diversas vozes que o autor, como sociólogo, enuncia, para que não se confunda a construção dos personagens sociais freyrianos (o patriarca, o escravo, a ama de leite, a sinhá, o padre, o comerciante, o judeu, etc.), assim como os temas a eles relacionados (patriarcalismo, escravidão, exploração sexual, antissemitismo, concubinato clerical), com a opinião do próprio autor do livro. Desse modo, evita-se cair no erro frequente de pensar que o autor afirma aquilo que, no fundo, descreve sociologicamente. Como afirma Vieira, “na sua montagem ‘total’, mas não totalizante, da formação social do Brasil, o narrador gilbertiano ‘transmite’ os valores, preconceitos, erros, triunfos, e tradições vivenciados pela população daquela época” (Vieira 2006: 261). O que não quer dizer que, através dessa descrição, o autor deixe de observar os fatos de forma crítica. A injustiça social, o tratamento desigual dos negros devido a preconceitos de cor, a escravidão, a hipocrisia religiosa, as relações de poder, a



exploração sexual, também estão presentes na medida em que o autor, através da análise sociológica, enuncia criticamente os fatos:

O argumento de que Freyre era nostálgico e por isso um conservador reacionário que via negativamente as forças modernizantes contribuírem para o declínio do sistema patriarcal latifundiário não se sustenta quando se analisa a desconstrução que Freyre fez do regime feudal/patriarcal e das suas injustiças. (Vieira 2006: 264)

No intuito de reconstruir sociologicamente a atitude social da época que analisa, o autor de *CGS* dá voz aos diversos ‘atores sociais’, os quais são apresentados em suas formas cruas, desvelando seus preconceitos ao invés de colocá-los por ‘debaixo do tapete’. O processo de reconstrução da sociedade patriarcal não pode ser compreendido como uma apologia à mesma. Somente que, para Freyre, e aqui mais uma vez ele antecipa certas correntes teóricas do pós-estruturalismo, existe nesses fatos repressivos do poder não somente negatividade, mas a produção do saber, do poder e do real, ou seja, a produção social escravocrata-patriarcalista (violenta, injusta, desigual) de uma civilização.

### **3.6 Conclusão impossível de concluir**

Como dissemos, pensar Freyre no contexto pós-colonial não é tarefa fácil e muitas vezes inglória. O sociólogo Jessé Souza define muito bem a questão em torno da leitura contemporânea de Freyre:

Gilberto Freyre é, talvez, o mais complexo, difícil e contraditório entre nossos grandes pensadores. Sua obra tem permanecido um desafio constante aos comentadores, [...] e a vitalidade de seu pensamento se mostra no crescente interesse por sua obra. Ele é, talvez, o mais moderno entre os clássicos do pensamento social brasileiro e suas questões ganham ao invés de perderem em atualidade. (Souza 2000: 69)

Apesar das questões políticas em que o escritor pernambucano se envolveu, parece-nos importante e frutífero pensar a obra de Freyre num contexto pós-colonial, latino-americano e internacional. Como afirma Souza na citação acima, o autor vem

ganhando em atualidade e isso se comprova através das recentes inúmeras publicações dedicadas ao estudo da sua obra por brasilianistas dos EUA, Europa e América Latina<sup>40</sup>.

Fato é que, a exemplo de alguns clássicos da literatura (balzaquiano, dantesco, quixotesco, rabelaisiano etc.) e da filosofia política (maquiavélico), *Casa-Grande e Senzala* tornou-se no Brasil uma referência ‘totêmica’, como diria Oswald de Andrade, em debates em torno do racismo e das desigualdades econômicas ou dos privilégios que certos grupos e classes (identificados como brancos) possuem em relação a outros (negros, índios, mulheres da periferia etc.). Neste sentido, ‘Casa-Grande’ é uma expressão ainda hoje frequentemente associada aos políticos brasileiros para designar uma ‘democracia de fachada’, que sustenta certos privilégios aristocráticos e avessos aos valores republicanos<sup>41</sup>.

Da mesma forma, utiliza-se comumente no Brasil a expressão senzala para referir-se, em sentido pós-colonial, aos subalternos e às suas resistências cotidianas contra a opressão e exploração das classes brancas e economicamente privilegiadas. Conhecida é a expressão popularizada nos anos de ascensão do governo de esquerda do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva, ‘a Casa-Grande surta quando a Senzala vira médica’ e suas variações do tipo ‘a Casa-Grande surta quanto a Senzala aprende a ler’ ou ‘a Casa-Grande surta quanto a Senzala anda de avião’, referindo-se, no primeiro caso, à frase utilizada pela estudante Bruna Sena, pobre e negra, que passou em 1º lugar no curso de medicina da USP de Ribeirão Preto, um dos mais concorridos do país<sup>42</sup>. O curso é historicamente frequentado por grande maioria de alunos brancos, filhos da elite do país e que possuem

---

<sup>40</sup> Ver também o interessantíssimo livro de Jessé Souza (cf. 2017), no qual o autor relê Gilberto Freyre ao repensar a importância da obra do autor no tratamento de uma questão central para a formação histórica do Brasil e de suas elites: a escravidão. Souza procura demonstrar a atualidade dos temas abordados por Freyre, que para ele é “[...] o brasileiro mais genial na esfera do pensamento [...]” (ibid.: 20), demonstrando, desse modo, a relevância da sua obra para a compreensão das complexas relações escravocratas e coloniais entre senhores e escravos no passado e entre elite e povo no presente. Através dessa conexão histórica, pode-se compreender melhor o atual contexto político no Brasil.

<sup>41</sup> Não deve ser mera coincidência que muitas das principais instituições republicanas brasileiras sejam designadas por nomes mais próximos a um regime monárquico, ainda que a arquitetura predominante seja a moderna de Oscar Niemeyer. Aqui alguns exemplos: Palácio da Esplanada, Palácio do Planalto, Palácio da Alvorada, Palácio do Itamaraty, Palácio da Justiça, Palácio do Jaburu, entre outros.

<sup>42</sup> A frase gerou protestos de setores conservadores da sociedade que se incomodaram com a ‘violência’ da expressão. Ver, por exemplo, o pífio artigo de Narloch (cf. 2017) publicado na *Folha de São Paulo* em 08.02.2017.

acesso à melhor educação preparatória para a prova classificatória. As variações da frase, por sua vez, referem-se principalmente aos programas criados pelo governo federal na gestão Lula-Dilma (Bolsa Família, Minha Casa Minha Vida, ProUni, entre outros) que permitiram que uma grande parcela da população negra e pobre começasse a mover-se entre as classes sociais, fato que incomodou bastante os setores privilegiados da classe A e B do país, que, de um momento para outro, viram-se tendo que dividir as mesmas salas de espera nos aeroportos do país e os mesmos lugares de consumo de luxo (Shopping Center). De todas as formas, esses exemplos, além de muito outros, demonstram o quanto o livro de Freyre ainda continua enraizado na memória coletiva do país e, de certa forma, ainda expressa uma realidade de desigualdade e preconceito denunciada pelo autor em 1933.

Talvez uma das características mais marcantes de Freyre e seus comentadores seja o fato de que a leitura de sua obra nos convida inevitavelmente a ‘dançar’ e ‘equilibrarmos’ entre os antagonismos que o autor propõe e ao mesmo tempo prática. Para ler, comentar e compreender Freyre é preciso entrar na dança. Logicamente, isso possui uma consequência para o pensar: Freyre foge da moderna lógica binária e aproxima-se de um pensamento rizomático pós-moderno. Sua noção de hibridez, como vimos, pode muito bem ser pensada em contexto pós-colonial, desde que afastada do contexto nacionalista luso-brasileiro varguista ou luso-tropicalista salazarista. De fato, é interessante notar que o nacionalismo de Freyre é muito mais um (trans)nacionalismo.

Vemos, portanto, que Freyre provoca este gesto duplo entre o colonial e o pós-colonial, assim como a mestiçagem biológica, muitas vezes, não se separa em seu texto da mestiçagem/hibridização cultural. Por outro lado, a análise das sociedades híbridas de Freyre poderia ser estendida a outras sociedades, inclusive à europeia, de forma a demonstrar que, antes de ser um exotismo latino-americano, ela é uma condição de todas as culturas, inclusive, daquelas que se pretendem ideologicamente puras<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Nesse sentido, Young ressalta (2006: 16) o modo como deveríamos compreender as teorias hibridológicas em contexto pós-colonial:

Por outro lado, o hibridismo pode ser entendido como a contínua condição de todas as culturas, as quais não contêm uma zona de pureza porque elas passam por um contínuo processo de transculturação (uma via dupla de apropriação e empréstimo entre culturas). Ao invés de hibridismo versus pureza, esta perspectiva sugere que tudo é híbrido (como é proposto, eu diria, no trabalho de Paul Gilroy, por exemplo). A partir dessa perspectiva,

Como seria, nesse sentido, pensar juntamente com Freyre a formação de sociedades do norte europeu tal como a Alemanha? Em que medida o autor provocaria os germanistas afins ao idealismo alemão ao mostrar-lhes a hibridez não somente do próprio movimento do idealismo como também do seu cotidiano atual? Talvez uma abordagem como esta nos ajudaria a esclarecer, de uma vez por todas, a complexa formação das sociedades europeias, contribuindo para a crítica aos nacionalismos de ultradireita, que assim como no ano de publicação de *CGS*, atualmente voltaram à cena ao reentrarem no parlamento alemão, fato que não ocorria desde o fim da Segunda Guerra Mundial<sup>44</sup>.

Necessário enfatizar que as noções de pureza e homogeneidade seriam apenas uma ilusão que, à luz dos fatos históricos, tal como demonstrou Benedict Anderson em seu livro sobre as comunidades imaginadas, ao sublinhar a alta hibridez das aristocracias europeias, dificilmente se sustenta. Repetir as análises híbridas-culturais de Gilberto Freyre neste contexto, retirando todo o teor biológico, pode significar a contestação das construções de hegemonia da modernidade e do iluminismo, deslocando as pretensões de superioridade cultural. Assim, percebemos que a cultura é sempre produto das margens e fronteiras. E é justamente nestas margens e fronteiras que se forma uma parte da cultura do leste alemão, hibridizado em seus nomes de rua, arquitetura, modos de vida, sexualidade, entre outras coisas, com os países eslavos (Polônia, República Checa, povos do leste europeu e dos Balcãs), que lhe fazem fronteira ou lhe são próximos. Hibridizado em sua cultura acadêmica que possui a segunda mais antiga universidade do país, a Universidade de Leipzig, fundada no século XV por eslavos de Praga. Isso sem contar com as minorias étnicas, tal como os sorábios (*Sorben*), que vivem dentro do território alemão<sup>45</sup>.

---

o pesquisador teria que explicar como zonas ideológicas de pureza cultural, seja de cultura nacional ou de resistência étnica, foram construídas.

<sup>44</sup> Refiro-me ao partido nacionalista de ultradireita (AfD – *Alternativ für Deutschland*), que, em 2018, após as eleições, tornou-se o terceiro maior partido do parlamento alemão. Desse modo, a AfD, mesmo que não consiga aliar-se aos outros partidos do parlamento (CDU, Die Linke, Die Grünen, FDP e SPD), ganhou mais uma plataforma para propagar sua ideologia racista. Tornando-se parte do parlamento alemão, a AfD não somente entra no jogo político, como também ganha força (inclusive financeira) para estabelecer-se definitivamente como um protagonista incômodo da política alemã.

<sup>45</sup> Ver, nesse sentido, a coletânea de artigos publicada sob o título de *Habsburg postcolonial*, em especial o artigo de Rössner (cf. 2003), o qual procura explorar a possibilidade de abordagens pós-coloniais/pós-modernas para a análise das transrelações culturais entre a Áustria-Hungria Habsburga (*Mögliche Ansätze für zukünftige Forschungen*, nas palavras do próprio autor). Para

O que a obra de Freyre, pensada no contexto pós-colonial, nega epistemologicamente é a ansiedade de ter que se pensar sempre em termos de uma cultura ‘pura’. A sua perspectiva antropológica de hibridez cultural reafirma os aspectos não totalizantes e não homogeneizadores da cultura.

Desse modo, o resgate pós-colonial da obra de Freyre encontra-se no fato de que o olhar híbrido de Freyre nos ensina ir além das culturas ibéricas, africanas e brasileiras que analisara e extrapolá-lo contra-hegemonicamente a ambientes culturais que, tradicionalmente, insistem em se pensarem como ‘puros e brancos’ apesar das evidentes contradições e mal-estar que esse tipo de construção cultural hoje em dia implica.

---

esse fim, o autor toma como modelo as teorias de hibridez latino-americanas (Canclini, Martín-Barbero, Joaquín Brunner) e as teorias pós-coloniais (Said, Bhabha e Spivak). Segundo o autor (Rössner 2003: 105):

Die Relativierung der Beziehung Zentrum/Peripherie im Sinne einer ‘Metaphorisierung’ erscheint mir jedenfalls als ein weiter zu verfolgender Ansatz, der zwar aus der spezifischen lateinamerikanischen Situation resultiert, aber wohl auch – als wesentlich Korrektiv einer zu einfachen bipolaren postkolonialen Sehweise – auf andere Kulturen übertragbar wäre.

#### IV. Do canibalismo à *Antropofagia*: repetição e diferença

*A Antropofagia é uma revolução de princípios, de roteiro, de identificação. O homem por uma fatalidade que eu chamo de 'lei de constância antropofágica' sempre foi o animal devorante. Mas as religiões de salvação o desidentificaram, levando-o aos piores desvios (catolicismos, teosofia, puritanismo, comunismo ideológico). [...] Nós, brasileiros, oferecemos a chave que o mundo cegamente procura: a Antropofagia. (Oswald de Andrade 1929/<sup>2</sup>1990: 50)*

*Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta / As sensações renascem de si mesmas sem repouso / Oh espelhos, ôh Pirineus! ôh caiçaras / Si um Deus morrer, irei no Piauí buscar outro. (Mário de Andrade 1929/1993: 211)*

*Der Andere, das ist Differenz und Ähnlichkeit in einem. (Mbembe 2013/<sup>5</sup>2016: 324)*

##### 4.0 Os Antropófagos do Centenário e *A Semana de Arte Moderna*

Nos dias 13, 15 e 17 de fevereiro de 1922, realizou-se no espaço do Teatro Municipal de São Paulo a *Semana de Arte Moderna*, também conhecida como *Semana de 22*. Pelos relatos da época, expostos nos jornais da cidade, a exposição de arte moderna representou um choque cultural para a sociedade burguesa de então. Acostumados a uma arte conservadora e representativa, nos moldes ainda do século XIX, os paulistas não estavam de todo preparados para as novidades conceituais e artísticas que o grupo dos modernistas apresentara. Para muitos, tudo aquilo não passava de obscenidades insolentes, concebidas por jovens rebeldes. Os manifestos, as peças musicais e as leituras de trechos das obras modernistas foram recebidos sob fortes vaias do público. A afirmação referente aos apupos recebidos é do próprio Oswald de Andrade que, ao relatar as memórias dessas noites provocativas, afirma:

*A noite heroica da Semana consistiu na apresentação da literatura nova. Alinharam-se no palco, debaixo de tremendas vaias do teatro repleto, os srs. Ronald de Carvalho, Mário de Andrade, Sérgio Milliet, Guilherme de Almeida, Menotti del Picchia, Agenor Barbosa e quem escreve estas linhas. O poeta francês Henri Mugnier de passagem por aqui nos acompanhava. (Oswald 1937/1992: 53)*

As vaias, no entanto, não conseguiram ‘abalar’ o extrovertido grupo modernista, uma vez que fazia parte de suas intenções burlar com a classe média burguesa de São Paulo. A intenção dos modernistas de então era clara: provocar.

Além da provocação, a *Semana de Arte Moderna* pretendia revolucionar o fazer artístico brasileiro, colocando em pauta a necessidade de renovação da cultura<sup>1</sup>. Entre outras coisas que desgostaram o público conservador da cidade de São Paulo, destaca-se a coletânea de poemas *Paulicéia Desvairada* de Mário de Andrade, a qual tecia uma forte crítica à nascente burguesia paulistana. Alguns versos do poema intitulado *Ode ao Burguês* rezam o seguinte:

Eu insulto o burguês! O burguês-níquel,  
O burguês-burguês!  
A digestão bem-feita de São Paulo!  
O homem-curva! o homem-nádegas!  
O homem que sendo francês, brasileiro, italiano,  
É sempre um cauteloso pouco-a-pouco!

Eu insulto as aristocracias cautelosas!  
Os barões lampeões! os condes Joões! os duques zurros!  
Que vivem dentro de muros sem pulos;  
E gemem sangues de alguns mil-réis fracos  
Para dizerem que as filhas da senhora falam o francês  
E tocam os *Printemps* com as unhas!

Eu insulto o burguês-funesto!  
O indigesto feijão com toucinho, dono das tradições!  
Fora os que algarismam os amanhãs!  
Olha a vida dos nossos setembros!  
Fará Sol? Choverá? Arlequinal!  
Mas à chuva dos rosais  
O êxtase fará sempre Sol!

Morte à gordura!  
Morte às adiposidades cerebrais!  
Morte ao burguês-mensal!  
Ao burguês-cinema! ao burguês-tílburi!  
Padaria Suíça! Morte viva ao Adriano!  
“- Ai, filha, que te darei pelos teus anos?  
- Um colar... - Conto e quinhentos!!!  
Mas nós morremos de fome!”

---

<sup>1</sup> É preciso deixar claro que o termo *Modernismo* se refere a distintos movimentos literários no mundo ibero-americano e europeu. Esses movimentos, ainda que recebam a mesma denominação, não possuem necessariamente concordância formal, nem programática e tampouco temporal. Por isso, uso o termo *Modernismo* para referir-me, salvo indicação contrária, exclusivamente à primeira geração do modernismo literário brasileiro, ocorrido entre as décadas de 20 e 30 do século XX.

(Mário 1922/1993: 88-89)<sup>2</sup>

O modernismo brasileiro, inaugurado com a Semana de 22, inseria-se numa esfera estética, mas também política:

A agitação que resultou o Movimento Modernista de 1922 estendeu-se por todo o país. O seu ruído acordou o Brasil de um estado de estagnação. O ânimo de renovação liquidou não somente um passivo de ideais antiquadas que predominavam nas letras e nas artes, como chegou mesmo a influir na formação de um espírito novo que veio a ocupar nossa órbita política. (Bopp 1966/2012: 81)

Preocupados com a busca de uma literatura e arte nacional, esses jovens intelectuais, artistas e escritores que se reuniram em torno da Semana de 22 na cidade de São Paulo acreditavam que era preciso repensar o passado colonial brasileiro para renovar a própria cultura. A partir da Semana de 22, os modernistas buscariam na poesia *Pau-Brasil* e na *Antropofagia* novos modelos de identidade e representação que lhes pareciam mais adequados à realidade brasileira pós-independência.

A Semana de 22 criticava sobretudo a falta de ‘caráter’ da pintura, da música e da literatura brasileira. Até então, a arte no Brasil, segundo os modernistas, ter-se-ia limitado a uma cópia burlesca de modelos europeus, representados no Brasil principalmente pela estética do romantismo e do parnasianismo do século XIX. Como dissera Oswald, 22 representava para o país uma forma de segunda declaração de Independência, desta feita, intelectual e artística. “Em 1922 proclamamos como semáforos uma insurreição mental. No primeiro centenário da nossa independência, reclamávamos assim os direitos de uma cultura própria e a uma língua autônoma” (Oswald 1945b/1992: 94).

É tendo em vista esse universo artificialmente europeizado do começo do século que os modernistas procuraram (re)negociar a imagem do bom selvagem rousseauiano. Renegociação que necessariamente teria que passar pela rearticulação simbólico-social do índio idealizado do romantismo (como, por exemplo, nos romances de José de Alencar cf. 1857/1971; 1865/1973; 1874/1973).

---

<sup>2</sup> Para evitar confusões, citarei as fontes de Mário de Andrade e Oswald de Andrade sempre pelo primeiro nome dos autores (Mário e Oswald); a bibliografia ao final do trabalho, no entanto, deve ser consultada pelo sobrenome, ou seja, (Andrade *ano*).



O negro, por sua vez, não tivera o mesmo destino do índio<sup>3</sup>. Ao contrário do primitivo europeizado, que fora escolhido pela literatura romântica como modelo para a identidade nacional, o negro fora relegado, no âmbito cultural-artístico-literário, a uma ‘quase ausência’. Como afirma Skidmore (1976: 23, grifo meu):

Com a maturidade do romantismo literário, o índio tornou-se o símbolo das aspirações nacionais brasileiras. Transformaram-no num protótipo literário que pouco tinha a ver com seu verdadeiro papel na História do Brasil. Como o índio de James Fenimore Cooper, o índio do romantismo brasileiro era um símbolo literário sentimental que não tirava o sono dos leitores. O paralelo com Cooper é mais nítido nas novelas de José de Alencar. O negro aparecia, de regra, na literatura romântica em papéis-padrão, como o ‘escravo heroico’, ‘o escravo sofredor’, ‘a bela mulata’. *O homem livre de cor, que existia em todos os níveis da sociedade brasileira, era conspicuamente ignorado pelos escritores românticos.*

O eixo de confluência do modernismo brasileiro girava predominantemente em torno de escritores e intelectuais das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro que, nessa época, eram as cidades mais ‘modernas’ tanto no que se refere ao seu aparato cultural-institucional (museus, bibliotecas, teatros, financiamento etc.) quanto econômico.

Os principais nomes do movimento eram, além dos escritores Oswald de Andrade (1890–1954) e Mário de Andrade (1893–1945), o poeta e diplomata Raul Bopp<sup>4</sup> (1898–1984), o cafeicultor, escritor e mecenas do modernismo paulista Paulo Prado<sup>5</sup> (1869–1943), o poeta recifense Manuel Bandeira (1886–1968), o escritor paulista Antônio de Alcântara Machado (1901–1935), o romancista e poeta Menotti del Picchia (1892–1988), os escritores, jornalistas e críticos literários Benedito Geraldo Ferraz Gonçalves (1903–

---

<sup>3</sup> Com raras exceções, o negro estava presente na lírica romântica de Castro Alves (1847–1871) e na literatura negra e militante (segundo a definição do próprio autor) de Lima Barreto (1881–1922). Para Lima Barreto e sua prosa negra, ver a biografia sobre o autor e sua obra de Lilian M. Schwarcz (2017).

<sup>4</sup> Em 66, Raul Bopp (cf. Bopp 1966/2012) publicou um valioso livro de memórias com anotações pessoais que foram coletadas ao longo dos anos sobre os movimentos modernistas no Brasil durante a década de 20.

<sup>5</sup> Paulo Prado (cf. 1925/<sup>4</sup>2004; 1928/<sup>9</sup>1997), a quem Mário e Oswald de Andrade dedicaram obras — no caso de Mário, o romance *Macunaíma*, e, no caso de Oswald, o livro de poemas *Pau-Brasil* —, é reconhecidamente um dos grandes incentivadores financeiros da Semana de 22. Prado pertencia a uma das famílias mais ricas do país, família esta que vivia da produção e exportação de café (cf. Calil 2004: 15/34). Além de Paulo Prado, Oswald (cf. 1954/1992) também se refere ao escritor Graça Aranha como um dos patronos do movimento modernista. Ironicamente, o movimento criticava, em certa medida, essa mesma burguesia paulistana que o financiava.

1979) e Oswaldo Costa (1900-1967), os pintores e escultores Antonio Di Cavalcanti (1897-1976), Lasar Segall (1891-1957), Cândido Portinari (1903-1962), Tarsila do Amaral (1896-1973) e Anita Malfatti (1889-1964), o escultor Victor Brecheret (1894-1955), o crítico de arte e historiador Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), o músico Heitor Villa-Lobos (1887-1959), entre outros escritores, poetas e intelectuais que integraram a primeira e, posteriormente, a segunda e terceira geração de modernistas brasileiros.

De fato, a reconstituição dos primeiros momentos do modernismo brasileiro remonta ao ano de 1917, quanto a pintora Anita Malfatti trouxera ao Brasil suas pinturas para expor na cidade de São Paulo (fig. 11). A exposição que se iniciara no dia 12 de dezembro de 1917 e terminara no dia 10 de janeiro de 1918 realizou uma das primeiras manifestações modernistas no Brasil.

Anita Malfatti frequentara nos seus anos de formação a Escola de Belas-Artes de Berlim (1910 – 1914) e, posteriormente, continuou seus estudos em Nova York. Nesses países, a pintora entrou em contato com as vanguardas artísticas, principalmente o futurismo e o cubismo, das quais se tornara adepta. Sua primeira exposição no Brasil no ano de 1917 dividira a sociedade burguesa de classe média alta de sua época, causando polêmicas e um debate controvertido entre Monteiro Lobato e Oswald de Andrade, o qual buscara defender a jovem pintora dos ataques realizados pelo então influente crítico e escritor Monteiro Lobato (cf. Oswald 1954/1992: 125).

Para Lobato, seus quadros deveriam ser sinônimo de paranoia ou mistificação, como explica o autor num artigo homônimo, publicado no jornal *O Estado de São Paulo* em 20 de dezembro de 1917, sendo que, considerando Anita uma pessoa psicologicamente sã, aquilo que fizera somente poderia ser explicado como produto de uma grande mistificação, o que, de fato, não se distanciava muito da pecha de ‘loucura paranoica’.

Apesar da incompreensão de ‘conservadores’ tal como Monteiro Lobato, as críticas à obra de Anita fizeram com que um grupo de jovens (Mário e Oswald de Andrade, Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, Guilherme de Almeida, entre outros), que viriam a ser os modernistas de 22, se reunissem em torno da pintora, de modo que os anos que giram entre 1917, com a exposição de Anita Malfatti, e 1921, no qual o grupo se une ainda mais em torno de Mário e Oswald, são considerados os anos de preparação do terreno que culminaria na Semana de Arte Moderna de 1922 (cf. Brito 1964/<sup>4</sup>1974).

Para Oswald, o movimento modernista fora um “divisor de águas” (Oswald 1937/1992: 53) da literatura brasileira:

Qualquer apreciação das letras brasileiras deve ser hoje precedida do exame de revolta manifesta de 1922. Essa famosa Semana foi uma parada de conjunto, feita para protestar contra a decadência da literatura e da arte no Brasil em fevereiro daquele ano, no Teatro Municipal de São Paulo, com a presença de importante delegação do Rio de Janeiro. (Oswald 1937/1992: 53)

Os modernistas brasileiros de primeira hora tinham como objetivo primeiro combater as concepções parnasianas de arte que, até então, possuíam representantes de peso na literatura brasileira (entre outros, Olavo Bilac, Raimundo Correia, Coelho Neto, Francisca Júlia, Alberto de Oliveira e Vicente de Carvalho).

Segundo os modernistas, o parnasianismo, apesar de sua qualidade artística, seria estranho à especificidade dos costumes, da geografia e da cultura do Brasil. Na ótica dos modernistas, o parnasianismo representaria uma arte estéril, apenas uma caricatura grosseira daquilo que se produzia alhures, ou seja, uma imitação redundante da arte europeia. Não representaria, dessa forma, as variadas formas culturais e sociais de um país que se digladiava entre o tradicional e o moderno, entre inúmeras etnias e imigrantes das mais variadas nacionalidades e culturas.

Como afirmara Paulo Prado (1925/<sup>4</sup>2004: 304), “a Semana de Arte foi o primeiro protesto coletivo que se ergueu no Brasil contra esses fantoches do passado”. Da mesma forma, Oswald burla dos poetas parnasianos em seu *Manifesto Pau-Brasil* ao afirmar que esses poetas representavam ‘máquinas de fazer versos’ sem sentido, “só não se inventou uma máquina de fazer versos – havia o poeta parnasiano” (Oswald 1924/<sup>3</sup>2001: 43).

Oswald burlava também dos últimos sopros do romantismo, daqueles que ainda insistiam nessa temática: “Contra a morbidez romântica” (MPP: 43)<sup>6</sup>. E é Mário de Andrade que, em 1921, fazendo coro juntamente com Oswald, gritava em alto e bom som: “Malditos para sempre os Mestres do Passado!”, proclamando um clima de ‘terra arrasada’, “e que não fique nada! nada! nada!”, para que se pudesse reconstruir a própria

---

<sup>6</sup> MPP - *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (cf. Oswald 1924/<sup>3</sup>2001). De agora em diante, citarei apenas como MPP.

identidade cultural sob formas modernas de pensar e existir (Mário apud Brito 1964/41974: 309).

Contrariando, portanto, os bem-comportados poetas parnasianos, que tinham como meta escrever poemas que seguissem e demonstrassem o bom uso das regras gramaticais produzidas nas universidades portuguesas, modelos, portanto, ‘coloniais’ de escrita, os modernistas buscavam a ‘língua brasileira’ que se encontrava, nesse momento histórico, por assim dizer, ‘em formação’. “A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (MPP: 42).

Como afirmara Prado (1925/42004: 19) acerca da época anterior ao modernismo, “temos vivido aqui de importação, de imitação, e da subcultura que exportam os velhos países da Europa”. Não nos esqueçamos que, por essa época de começo de século, o parnasianismo e o simbolismo ainda eram as estéticas predominantes nos meios culturais burgueses do Brasil. Nesse sentido, o projeto cultural modernista buscava superar formas artísticas que consideravam ultrapassadas e que se arrastavam desde o romantismo brasileiro. Como afirma novamente Prado (1925/42004: 56), referindo-se ao ambiente intelectual-acadêmico de sua época, ou seja, a uma geração anterior à dos modernistas:

Nos tempos acadêmicos só tínhamos olhos e admiração para as coisas que de lá vinham [Europa]. De um colega sei que conhecia como um guia as ruas tortuosas da Paris balzaquiana, como se aí sempre tivesse vivido; outro sabia de cor as alamedas da floresta de Fontainebleau, por onde idilizavam os pares adúlteros de Maupassant e Bourget. Éramos assim: a literatura e o Romantismo, criador de ideias falsas, tudo deturpavam e tudo envenenavam. Se o nosso sentimento era brasileiro, a imaginação era europeia, como finalmente disse Nabuco. [...] abandonávamos todas as paisagens do Novo Mundo, a floresta amazônica ou os pampas, por um trecho da Via Appia, uma volta da estrada de Salerno a Amalfi, ou um pedaço do cais do Sena à sombra do velho Louvre.

Prado resume exemplarmente o sentimento de estrangeirismo e falta de nacionalidade da estética cultural do país<sup>7</sup>. No entanto, a partir da exposição de Anita Mafalti em 1917, a arte brasileira começa a passar por um processo de mudança de estilo:

---

<sup>7</sup> Sobre o sentimento de decadência literária que se sentia no Brasil anterior ao modernismo:

Chega-se, enfim, à verificação de que o parnasianismo e simbolismo, cumprida a sua missão histórica, estavam gastos, fatigados, e, de modo algum, correspondiam, agora, aos

Nessa hora cinzenta, de transição, aguarda-se um surto novo, definido. Espera-se, enfim, qualquer coisa que ainda não se sabe o que seja. Mas está claro que o que existe não satisfaz e já parece superado. Há uma nova linha a seguir, um novo rumo a descortinar. Mas por enquanto são indecisões e tateios. Por enquanto são o simbolismo e o parnasianismo desmanchando-se. (Brito 1964/<sup>4</sup>1974: 89)

Oswald de Andrade, juntamente com Mário de Andrade, foram os escritores modernistas que mais fortemente criticariam o estilo puramente mimético dos escritores parnasianos e românticos.

De fato, paralelamente à crítica e superação dessas estéticas até então vigentes e à busca pela renovação da língua, os modernistas buscaram revisar criticamente os textos fundacionais da história colonial brasileira (Hans Staden, Pero Vaz de Caminha, Frei Vicente do Salvador, Pedro de Magalhães Gandavo, Martius, entre muitos outros). Essa ‘revisitação crítica’ do passado, sem saudosismos românticos, abarca todo o período da primeira geração, ou seja, o período que vai desde a *Semana de Arte de 1922* até o *Movimento Antropofágico* de 1928 e 1929. Constituía uma revisão pós-colonial do passado com o intuito de (re)construir o presente e o futuro.

Como veremos, a atitude de ‘passar a limpo’ o passado colonial, ou seja, de recontá-lo, recodificá-lo e ressignificá-lo, foi possível graças a estratégias literárias de construção e desconstrução marcadamente pós-coloniais. Importante ressaltar que essa ‘revisão crítica’ do passado colonial brasileiro ocorre num momento histórico bastante singular de formação da nação. 1922 marca não somente o ano da Semana de Arte Moderna, como também o ano das comemorações do centenário da Independência.

A Semana de Arte Moderna de 22 resultou no movimento Pau-Brasil de 1924 e no movimento Antropofágico de 1928. Esse é o ano de publicação da *Revista de Antropofagia* (fig. 12) e do romance *Macunaíma* de Mário de Andrade. A *Revista de Antropofagia* dividiu-se em *primeira dentição*, que vai de maio de 1928 a fevereiro de 1929, e *segunda dentição*, publicada entre 17 de março e primeiro de agosto de 1929. A *primeira dentição* foi publicada na forma de revista e teve 10 números, a *segunda dentição* fazia parte do jornal *Diário de São Paulo* e teve 16 números publicados. É no primeiro número da *Revista de Antropofagia* que se publica o conhecido *Manifesto*

---

anseios de uma arte novamente marcada de características nacionais e que desse as suas específicas e próprias personalidades. (Brito 1964/<sup>4</sup>1974: 21)

*Antropófago* (cf. Oswald 1928; fig. 13)<sup>8</sup>. Através da *Revista de Antropofagia*, consolidase definitivamente não somente o movimento modernista brasileiro, como também as metáforas-conceito dos modernistas-anthropófagos que, tendo sido desterritorializadas do imaginário colonial, reterritorializar-se-ão no contexto de (re)construção pós-colonial da identidade brasileira no século XX.

O ambiente no qual se gestaram essas ideias era de mudanças e transformações sociais provocadas pela rápida industrialização e crescimento populacional das grandes cidades, tais como São Paulo e Rio de Janeiro, que passavam pela experiência de conviver em suas ruas com um enorme contingente de imigrantes europeus. Esses imigrantes vinham chegando massivamente ao Brasil desde o último quarto do século XIX, ocasionando mudanças estruturais, populacionais e culturais na sociedade. É interessante notar que todas essas modificações vinham sendo registradas por Oswald de Andrade desde 1911, ano no qual o escritor criara um jornal satírico denominado *O Pirralho* (cf. Oswald 1911). A publicação do semanário *O Pirralho* estendera-se do ano de 1911 até 1918 e constituía um periódico de conotação jocosa sobre os costumes da sociedade paulista, além de registrar as rápidas mudanças que a cidade enfrentava.

Oswald, atento a essas transformações sociais, registra em seu jornal a língua falada na rua, ou melhor, as diversas línguas faladas, uma vez que devido ao enorme influxo de migrantes, o falar nas ruas de São Paulo tornara-se uma verdadeira babilônia, onde se podia encontrar um português mesclado com outros idiomas.

O português-brasileiro híbrido e em formação que se podia escutar nas ruas de São Paulo ganha destaque nas páginas do jornal. Na seção, por exemplo, denominada “Xornal Alemong”, Oswald registra parodicamente o linguajar teuto-brasileiro dos imigrantes alemães. Quem supostamente escreve a coluna é o jornalista e cabeleireiro alemão Franz Kennipperlein, o qual afirma: “Horgan brobagandes allemangs no Prasil” (Orgão de propaganda alemão no Brasil), publicado em “nofe zetempro” (nove de setembro), ao custo de “Zinaturra 1 guilo padadas” (Assinatura 1 quilo de batatas).

Em suas sátiras provocantes, o redator alemão Franz Kennipperlein ironizava o nacionalismo europeu e denunciava o militarismo das grandes potências:

Mas, borrem, o Allemanhes esdá un crande bodenzia, muito falende come odres muido mais falendes. Nemg Vranza, nemg Engladerra nemg

---

<sup>8</sup> Todos os números da *Revista de Antropofagia* estão disponíveis online no site *Brasiliana* da Universidade de São Paulo: <<http://www.brasiliana.usp.br/node/438>>

goidades de Hesbanhes esdá bodendo gondre esde badriodigo, esde imenzamende imbordande nazon. *Franz Kenniperlien*. (Oswald 1911: 5)<sup>9</sup>

Oswald criticava não somente a mentalidade militarista europeia, com também ironizava a crença nos ideais positivistas e cientificistas da modernidade. No caso específico da Alemanha, questionavam-se certos estereótipos relacionados à pretensão de perfectibilidade técnica e infalibilidade dos produtos alemães:

Esde xornal esdá imbrenzado en volha de padada. Por esde gause guando êlle voi lido, a xende esdá bodendo gomer êlla e zegundo os galgolos tô minhas ilusdrizimos gombadriodas brofezorr Ehrlich fale equivalendemente un gosdelêde te tuzendos e zinquenta cramas bêzo. (Oswald 1911: 5)<sup>10</sup>

A estratégia de desconstrução através do humor e da paródia utilizada por Oswald seria também utilizada pelos dadaístas alguns anos mais tarde. Como veremos, posteriormente, com a publicação do *Manifesto Antropófago* em 1928, essas características de crítica ao militarismo e à mentalidade desenvolvimentista moderna-positivista ganhariam sua profundidade teórico-conceitual através do ideário da *Antropofagia*. Mas, nesse primeiro momento de formação do movimento modernista, Oswald e seus futuros companheiros literários orientavam-se em torno da busca pela língua brasileira. Uma língua que fosse, de certa forma, o registro da fusão dos mais diversos regionalismos do país:

Quer expor [Oswald de Andrade] a língua híbrida, confrontar desigualdades – o casebre, a favela, a máquina, a técnica; anunciar uma nova era na rapidez e na síntese do telégrafo, o cinema modificando os hábitos cotidianos, o fonógrafo, a luz elétrica, o bonde. Fotografa o Brasil da fazenda e do carro de boi, contrastando com a cidade e a velocidade dos automóveis. (Fonseca 1990: 146)

Segundo Oswald (cf. Oswald 1945/1992), as publicações de *O Pirralho* inseriam-se dentro da tradição satírica brasileira, que remonta ao século XVII com os poemas

---

<sup>9</sup> “Mas, porém, a Alemanha é uma grande potência, muito valente com outras muito mais valentes. Nem a França, nem a Inglaterra nem a coitada da Espanha podem derrotar esta patriótica, esta imensamente importante nação”.

<sup>10</sup> “Este jornal é impresso em folha de batata. Por esta causa, quando ele for lido, a gente poderá comê-lo e, segundo os cálculos de meu muito ilustre compatriota professor Ehrlich, é equivalente a uma costeleta de duzentos e cinquenta gramas de peso”.

obscenos de Gregório de Matos e as *Cartas Chilenas*, sátiras de cunho político escritas provavelmente por Tomás Antônio Gonzaga.

Apesar de pouco analisadas pela crítica literária, que normalmente se concentra na produção do autor a partir da *Semana de 22* e do *Manifesto Pau-Brasil*, podemos encontrar nas publicações jornalísticas de *O Pirralho* preocupações relacionadas ao rumo das artes nacionais, bem como a gestação das ideias que tomaram forma a partir de 22.

Em um artigo intitulado *Em prol de uma pintura nacional* (cf. Oswald 1915/1992), publicado em 2 de janeiro de 1915, Oswald problematiza a formação técnica dos pintores brasileiros que, ao aprenderem em Paris a arte da pintura, acabavam por reproduzir, ao retornarem ao Brasil, paisagens europeias, desinteressando-se da paisagem nacional. Sua preocupação enfatizava a necessidade de formar artistas interessados em representar as cidades, os campos (*Hinterland*), as cores e a luz do Brasil. O escritor defendia inclusive a necessidade de se formar uma escola de pintura nacional para, desse modo, criar uma tradição própria.

O trabalho de jornalista que Oswald exerceu durante muitos anos influenciaria o seu estilo de escrita telegráfica, fragmentária, não-linear, cheia de *collage* e reminiscências, tal qual podemos encontrar nos romances *Memórias Sentimentais de João Miramar* (Oswald 1924/<sup>5</sup>2004: 69) e *Serafim Ponte Grande* (cf. Oswald 1933/<sup>9</sup>2007)<sup>11</sup>.

No prefácio de *Memórias Sentimentais de João Miramar*, o escritor deixa claro que o movimento modernista acompanhava as novas mudanças técnicas da sociedade industrializada, urbana e em vias de modernização. “Esperamos com calma os frutos dessa nova revolução que nos apresenta pela primeira vez o estilo teleográfico e a metáfora lancinante” (Oswald 1924/<sup>5</sup>2004: 70). E ao louvar o novo estilo modernista que surge, declara, em uma sentença latina, a dor do fim dos vencidos parnasianos:

Quem poderia prever a Ruhr? Quem poderia prever o ‘pronunciamento’ espanhol? E a queda de Lloyd George? E o telefone sem fio? Torna-se lógico que o estilo dos escritores acompanhe a evolução emocional dos surtos humanos. Se no meu foro interior um velho sentimentalismo racial vibra ainda nas doces cordas alexandrinas de Bilac e Vicente de Carvalho,

---

<sup>11</sup> Oswald inicia sua carreira no periodismo em 1909 ao conseguir um posto de redator no *Diário Popular*. Durante as décadas de 1910 a 1930, Oswald escrevera também em outros jornais importantes, como o *Jornal do Commercio*, *Gazeta*, *Correio Paulistano*, além de ter contribuído em revistas tais como *A Cigarra*, *Papel e Tinta*, *Klaxon*, entre outras (cf. Fonseca 1990: 48; 97-111).



não posso deixar de reconhecer o direito sagrado das inovações, mesmo quando elas ameaçam espedaçar nas suas mãos hercúleas o ouro argamassado pela idade parnasiana. VAE VICTIS! (Andrade 1924/<sup>5</sup>2004: 70).

Mas é importante frisar que os modernistas brasileiros não se preocupavam somente em trabalhar a língua brasileira. Para a grande maioria desses escritores e artistas, as questões políticas também possuíam um papel relevante. De certa forma, a *Semana de 22* contrapunha-se ao cerimonialismo oficial dos cem anos da Independência, questionando a real independência político-cultural que o país possuía. A principal crítica dos modernistas concentrava-se na importação exagerada de temáticas literárias e culturais puramente europeias. É nesse sentido que Prado (1925/<sup>4</sup>2004: 306) interpela seus leitores, ao tentar explicar-lhes o sentido da Semana de Arte Moderna: “Viveremos sempre, em matéria de arte e literatura, nesse período colonial em que o estrangeiro adventício nos domina e explora, como o conquistador primitivo seduzia os morubixabas indígenas com as suas bugigangas de pacotilha?”

A questão premente que se colocava na ordem do dia era de liberarem-se do peso do passado colonial europeu, ou seja, de suas estruturas políticas, econômicas, sociais e mentais. Para isso, era preciso apostar na busca de novas formas de expressão artísticas e identitárias. Nesse intuito, Oswald de Andrade cria a metáfora do *Pau-Brasil* (*Brazil-Holz*) como forma de expressar em linhas gerais a ideia do movimento que se delineava. Como sabemos, o pau-brasil foi o primeiro produto a ser exportado, dando, inclusive, nome ao país. A metáfora não poderia ter sido melhor para expressar o ideal do movimento pós-colonial nascente: exportar o pau-brasil enquanto cultura e não mais como produto primário, fruto da exploração estrangeira. Como afirma Oswald em seu *Manifesto Pau-Brasil*: “Dividamos: Poesia de importação. E a poesia Pau-Brasil, de exportação” (MPP: 42). A metáfora se concretiza *ipsis litteris* na medida em que a primeira publicação do livro de poemas *Pau-Brasil* (cf. Oswald 1925), com ilustrações de Tarsila do Amaral e prefácio de Paulo Prado, ocorrera em Paris.

No mesmo espírito revolucionário, alista-se Mário de Andrade entre os defensores da poesia esteticamente modernista e politicamente pós-colonial, “[...] si ele conhecesse os meus trabalhos atuais [refere-se a Oswald de Andrade], faria as pazes comigo. Estou inteiramente pau-brasil e faço uma propaganda danada do paubrasilismo” (Mário apud Fonseca 1990: 142).

Do ponto de vista formal, a poesia Pau-Brasil representa a libertação de certas regras formais de produção poética. O verso passa a ser livre, sem obrigação de rima, sem os ornamentos que emprestavam um caráter artificial ao poema parnasiano. Acabou-se também com as excessivas preocupações gramaticais e vernáculas; desse modo, o poema passa a hibridizar-se em estrangeirismos latinos, contribuição advinda dos imigrantes que chegavam e traziam consigo novas formas de falar o português. Para os modernistas, o importante era abraçar o português, o que significava torná-lo mais ‘impuro’ na medida em que se afastava dos moldes ibéricos e deixava-se ‘contaminar’ com as mais variadas expressões, tanto da fala (ex.: diminutivos, alterações fonéticas, indigenismos, africanismos, expressões idiomáticas e populares, incorporação da oralidade na grafia das palavras, como, por exemplo, na troca de vogais *e* por *i* *homem/homi; como?/cumé?*, realocação de pronomes no início das frases etc.). Passou-se também a incorporar na linguagem e na expressão artística elementos da música e dança popular (jongo, tambor africano, bumba-meu-boi, folclore, batuque, lundu, macumba etc.), da qual Mário de Andrade fora um grande estudioso.

O poema *Pronominais* da poesia *Pau Brasil* denota a posição estética-linguística dos modernistas:

Dê-me um cigarro  
Diz a gramática  
Do professor e do aluno  
E do mulato sabido  
Mas o bom negro e bom branco  
Da Nação Brasileira  
Dizem todos os dias  
Deixa disso camarada  
Me dá um cigarro  
(Oswald 1925/<sup>4</sup>1971: 125)

Finalmente, os poetas brasileiros sentiam-se livres o suficiente para expressarem-se da forma que lhes parecesse mais adequada. Nesse sentido, a valiosa contribuição da *Semana de Arte de 1922*, que reunira um grupo talentoso de artistas e intelectuais, foi ter provocado intensos debates em torno de um modelo pós-colonial de nacionalidade. O resultado dessas discussões foi a emergência de diferentes visões político-culturais e grupos de arte moderna com perspectivas e ideologias políticas distintas. Se, de um lado, tínhamos, como vimos, o grupo *Pau-Brasil* liderado, entre outros, por Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, Raul Bopp e Oswald Costa, de outro, formava-se a partir

de 1926 o grupo *Verde-Amarelo*. Esse grupo, que a partir de 1927 viria a se rebatizar com o nome de *Anta (Tapir)*, tinha como representantes, entre outros, Plínio Salgado, Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo. Fortemente inspirados pelo modernismo estético e político do escritor italiano Marinetti, predominavam nesse grupo as proposições ufanistas e idealizadoras do país. Alguns membros ultranacionalistas do grupo *Anta*, tal como Plínio Salgado, viriam a fazer parte, na década de 30, da *Ação Integralista Brasileira*, movimento político que possuía um programa nitidamente fascista.

Oswald de Andrade retrata a complexidade e as disputas ideológicas desse período da seguinte forma:

Ele [Plínio Salgado] encabeça a reação e prepara o fascismo nacional. Unidos, os senhores Cassiano Ricardo e Menotti del Picchia haviam fundado o grupo 'Verde-Amarelo'. É o centro. Do lado oposto formam-se o grupo liberal. Estão à frente Mário de Andrade, Sérgio Milliet, Guilherme de Almeida, Couto de Barros, Paulo e Fernando Mendes de Almeida. Dirigem-se para a revolução paulista de 32. Na extrema esquerda ficariam os que vão ter pequenos aborrecimentos como cadeia, fome e ilegalidade. São os antropófagos. Chamam-se Oswaldo da Costa, Pagu, Jaime Adour da Câmara, Clóvis de Gusmão e Geraldo Ferraz. Eu me acho com eles, e segue também conosco para tomar o caminho solitário de Rimbaud o poeta Raul Bopp. (Oswald 1945b/1992: 100)

Entre todos esses movimentos modernistas, o *Pau-Brasil* e a *Antropofagia* são aqueles que propriamente nos interessam devido ao seu caráter pós-colonial. Apesar de insistirem na quebra dos moldes tradicionais da literatura portuguesa e europeia, participavam conjuntamente, e não a reboque, dos movimentos modernistas europeus de vanguarda.

Ao contrário da *Antropofagia* e do *Pau-Brasil*, Plínio Salgado e seu grupo de verde-amarelos apenas replicavam o nacionalismo europeu em terras tupiniquins e retomavam a longa e velha, e, infelizmente, atualíssima, tradição de embasbacamento pelo estrangeiro norte-americano e europeu. A tradição verde-amarela de Plínio Salgado é hodierna, uma vez que ela foi repaginada nos últimos anos por grupos de jovens estudantes de direita (que vendem a imagem de confiança com um discurso extremamente afiado e preparado para o debate). Esses grupos de direita neoliberais (financiados inclusive por mais do que suspeitas instituições estadunidenses de 'direitos humanos' e de fomento à 'liberdade de mercado') têm no MBL (Movimento Brasil Livre) uma de suas expressões mais fortes e organizadas. Para esses jovens neoliberais, expressão maior

do resultado de reformulação da receita individualista hippie dos anos 60, transformada agora em capacidade de gerenciamento de si e dos outros, o Estado seria um empecilho ao desenvolvimento da sociedade. O que esses jovens ‘vendem’ é a liberdade que, supostamente todos temos, de se dar bem financeiramente na vida através de ideias ‘originais’ e capacidade de gestão empresarial. Nada mais contrário, como veremos mais à frente, à posição crítica da *Antropofagia*.

Ao contrário do grupo *Anta*, o movimento Antropofágico não se reduz a uma mera imitação das vanguardas europeias. Entre o canibal da *Antropofagia* e o canibal de Francis Picabia, por exemplo, havia diferenças enormes, constituindo um erro grave daqueles, e não são poucos, que procuraram igualar ambas as propostas estéticas. Enquanto para os dadaístas, o canibal era um elemento exótico, representante de culturas africanas não-civilizadas e primitivas, para os Antropófagos, o canibal era a própria representação de si e daquilo que se queria ser (cf. Jackson 1978). Não se tratava, nesse sentido, de uma cultura exógena e primitiva que se colonizava e estereotipava, tal como fizeram os dadaístas, mas de um ‘biscoito fino’, como diria Oswald, que um dia o mundo iria provar. É nesse sentido que Fonseca (1990: 178) afirma que: “O projeto da Antropofagia, veiculado pelo escritor, pretende ser a manifestação de uma realidade oriunda das raízes culturais do selvagem na tradição formadora do país, que exclui o exotismo com que o tema é tratado pelo europeu”.

Uma outra diferença fundamental é que, enquanto os dadaístas iam buscar na etnologia eurocentrista e colonial do século XIX as informações e os elementos que lhes servissem como inspiração artística, Oswald e os Antropófagos voltavam o olhar para as culturas africanas e indígenas localizadas em seu próprio país e não em um país distante, alvo da curiosidade etnográfica. Sem dúvida, ambos os movimentos utilizaram-se dos trabalhos de etnografia europeus produzidos na época colonial, mas a utilização que fazem dos mesmos é completamente diferente. Enquanto Picabia e os seus alimentavam-se ‘canibalisticamente’ dos elementos culturais africanos para representar aquilo que mais temiam, ou seja, a barbárie e do que, de certa forma, a cultura africana para eles representava, Oswald, Mário e o grupo de Antropófagos viam na ‘Antropofagia’ brasileira uma forma de libertação das estruturas de conhecimento coloniais-europeias. Se, de um lado, existe um ‘canibalismo negativo’ porque colonizador do conhecimento do Outro, de outro, ela é pós-colonial porque questiona a universalização dos saberes e os modos de vida europeus. Enquanto para os dadaístas o ‘canibalismo’ era o que se devia evitar porque representava o grau supremo da selvageria a que haviam chegado os

próprios europeus durante a Primeira Guerra Mundial, para os Antropófagos, ela significava uma manifestação revolucionária e inovadora, uma potência dos trópicos.

O movimento antropofágico, além de ‘deseuropeizar’ o bom selvagem do romantismo brasileiro, descentrando as configurações românticas e coloniais do selvagem, faz o negro reaparecer no cenário cultural-social brasileiro. São os quadros de Tarsila do Amaral, Cândido Portinari e Di Cavalcanti (fig. 14, 15, 16, 17, 18, 19), o romance *Macunaíma* (Mário 1928/1988), e claro, *Casa Grande e Senzala* (Freyre 1933/<sup>32</sup>1997) que retiram o seu papel de marginalizado para fazer da cultura negra um elemento constitutivo da sociedade brasileira, à revelia, portanto, das estruturas racistas da época:

[...] any sharp contrast between the two leaders and between the traditionalism and regionalism of one group and the Modernism and internationalism of the other is a false one. The young Freyre showed considerable sympathy for Modernism – and also for modernity, as long as it respected the past. For their part, the modernists of São Paulo did not wish to make a sharp break with tradition. They wanted to create a distinctively Brazilian form of Modernism, and this meant drawing on local traditions (colonial, Indian, African), rather than abandoning them altogether. [...] In short, the São Paulo group and the Recife group were not as different as is often supposed. Some Brazilians intellectuals, among them the poets Manuel Bandeira (who became a close friend of Freyre’s) and Carlos Drummond de Andrade, were on good terms of both. The differences between them were matters of degree rather than differences of kind. The relations between the groups reflected a mixture of common interests, differences of opinion, personal sympathies and personal rivalries. (Burke 2008: 46-47)<sup>12</sup>

A estratégia da antropofagia será, nesse sentido, contra-atacar o pensamento colonial através da busca de um Brasil culturalmente mestiço no qual as contribuições

---

<sup>12</sup> Em 1945, Oswald saúda publicamente Gilberto Freyre, por ocasião de sua visita à Faculdade de Direito de São Paulo, como um dos líderes da resistência nacional que começara em 1922 (cf. Oswald 1945a/1992). Em vários escritos de Oswald datados do ano de 1945, o autor paulista reconhece a importância de Gilberto Freyre para a formação da sociologia brasileira. Ver, por exemplo, (Oswald 1945b/1992: 99, passim): “E Gilberto Freyre abre o seu apostolado nacional em Recife, criando para o Brasil uma sociologia efetiva e totêmica”. Em 1948, por ocasião de uma palestra proferida em Bauru sobre o interior brasileiro, Oswald reafirma a importância da obra de Freyre: “Tivemos aqui um fenômeno curioso que foi o sucesso fulminante da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*. Eis aí um livro que muitas vezes eu tenho chamado de totêmico, isto é, um livro que apoia e protege a nacionalidade” (Oswald 1948/1992: 197). Mário também participou em 1934 do Congresso Afro-Brasileiro organizado por Freyre em Pernambuco. Nesse congresso, o escritor paulista apresentara um artigo sobre o *maracatu* pernambucano. Sobre a relação de amizade entre Freyre e o poeta modernista Manuel Bandeira, ver Freyre (1944/<sup>2</sup>1987: 157-170).

culturais de todos aqueles que formavam o país pudessem estar presentes. Tanto os modernistas quanto Gilberto Freyre buscaram demonstrar em que medida o europeu não fora o único elemento de formação da civilização brasileira, como até então se queria acreditar.

Para Mário de Andrade, assim como para Freyre, a aposta na ideia de uma nação tropical e culturalmente híbrida poderia não somente reinventar e recriar uma civilização nos trópicos, como também ser uma grande contribuição do país para engrandecer e enriquecer a civilização como um todo.

Foi através da atuação nessas duas frentes que tanto o Modernismo de São Paulo e Rio quanto o ‘regionalismo’ da *Escola de Recife* de Freyre lograram realizar uma revisão crítica do passado colonial no intuito de modificar suas estruturas de pensamento arcaicas e patriarcais. Nas próximas páginas, veremos, através da análise do *Manifesto Antropófago*, as estratégias utilizadas pelos modernistas para desconstruir e descolonizar simbolicamente a cultura e o pensamento acerca da nação.

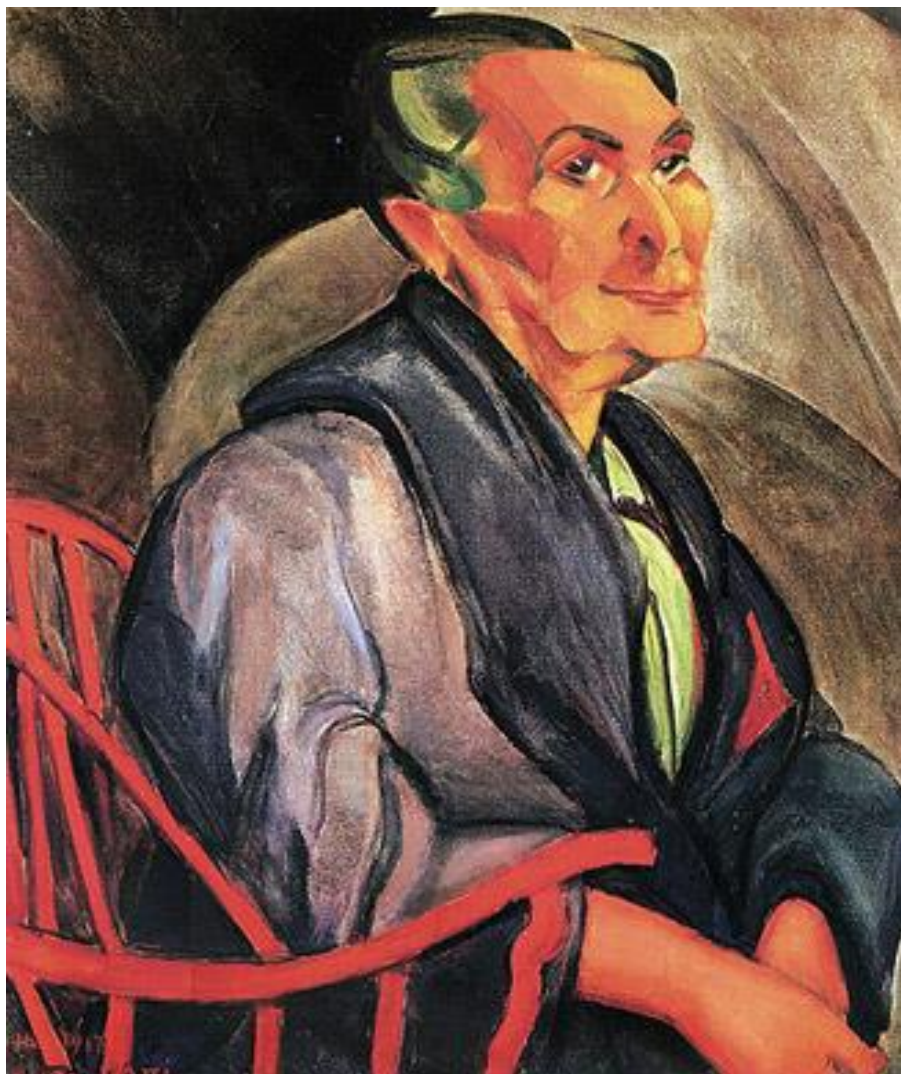


Fig. 11 – Anita Mafalhti, *A mulher de cabelos verdes*, 1915.

# Revista de Antropofagia

Direção de ANTONIO DE ALCANTARA MACHADO

Gerência de RAUL BORN

ENDEREÇO: CL. RUA SERRA CANTAR - 2.º PR. SALA 7 - CASA PRIMA N.º 1319

SÃO PAULO

## ABRE-ALAS

Não eramos abelípagos. Quê! chegamos a ser derididos. Hoje somos antropófagos. E foi assim que chegamos à perigiosa.

Cada qual com o seu tronco mais ligeiro pelo fígado (o que quer dizer pelo ódio) mat-chávamos numa só direção. Depois houve uma revolta. E para fazer essa revolta nos unimos ainda mais. Então formamos um só tronco. Depois a vitória: cada um de seu lado. Viramos canibais.

Al descobrimos que nunca havíamos sido matos vivos. A gestação atual começou: apanhamos o antropófago: matos pô! princípio de tudo.

Não o indico. O indico é para não um prato de muita variedade. Como qualquer outra coisa em movimento. De ontem, de hoje e de amanhã. Hoje é de fora. O antropófago come o indico e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos. Depois para engulir os leões.

Assim a experiência moderna (antes: com-tem, os outros, depois) conta os outros e conta os outros: a razão desaparece em cada coisa: o apetite de matos o garfo no vício. Já começa a virar investigação.

Aqui se processará a morte (de uma ração). Todas as espécies se enfrentam. Até 1923 havia indico que eram leões. Hoje há leões que são indico. A diferença é enorme: milhões de canibais.

No fim sobará um Hans Staden. Esse Hans Staden contará aquilo de que escrevo e vive os dados dele se fará a arte próxima futura.

E já acrescentando as maiores pontuações que se aprendem ao gosto da terra e de todos os textos a **REVISTA DE ANTROPOFAGIA**.

É arranjando a distração.

Conte: pode se pôdo o canibal a ferir.

Antônio de Alcântara Machado.

## MANHÃ

O jardim estava em paz, ao pé do Sol  
E o ventinho de vento que veio do Jaraguá  
Deixando por todo uma presença de água  
Bastante grande no mundo prático.

Tudo logo que veio todo de dentro.  
A gente se quisera beijar o olho sem feição.  
A terra sempre estava na presença de estado.

Um silêncio mortuário, muito claro?  
As palavras se agitando no fundo das letras  
Vibrando porquês práticos.  
O Sol estava na luz, tornando tudo de luz.

Tudo um mundo de coisas no jardim.  
Uma frase de de não havia um fim  
Era um mundo de coisas  
Que depois... Mulher não deveria não depois...  
Nem se viveu a terra todo ali prático.  
Sejam eles, Lento, Certo, Certo, Certo, um depois.

No depois do mundo, um mundo  
Em um futuro indolente: o que sempre se faz  
E depois de contar por de um mundo de coisas  
Da doutrina Hans Staden, a doutrina de Victor, Manó.  
Como tudo que sempre um mundo de luz  
Se processa depois de sempre de luz.

MARCO DE ALCANTARA

## "Ali vem a nossa comida pulando"

(V. Hans Staden - Cap. 28)

Fig. 12 - Fac-símile da *Revista de Antropofagia* com referência a Hans Staden ao final.



## MANIFESTO ANTROPOFAGO

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Espesso mascarada de todos os individualismos, de todos os collectivismos. De todos os religiões. De todos os tratados de paz.

Tupy, or not tupy that is the question.

Contra toda as cathecheses. E contra a mãe dos Grachos.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropofago.

Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspensos postos em drama. Freud acalou com o enigma mulher e com outros sustos da psicologia impressa.

O que antropofagia a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reacção contra o homem vestido. O cinema americano informará.

Filhos do sol, mãe dos videntes. Encontrados e amados ferocemente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrantes, pelos traficados e pelos turistas. No país da cobra grande.

Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem "collecções de velhos vegetais". E nunca soulemos o que era urubano, suburbano, fronteiro e continental. Preguicemos no mappo mundi do Brasil.

Uma consciência participante, uma rythmica religiosa.

Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência polvosa da vida. E a mentalidade preloga para o Sr. Levy Bruhl estelar.

Queremos a revolução Carahiba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas efêmeras na direção do homem, sem nos a Europa não teria sequer a sua

pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela America. A idade de ouro. E todas as girls.

Filiação. O contacto com o Brasil Carahiba. O Villeganthon print terre. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Du Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução surrealista e ao barbaço technizado de Keyserling. Caminhamos.

Nunca fomos cathechizados. Vivemos através de um direito sonambulo. Fizemos Christo nascer na Bahia. Ou em Belem do Pará.

Mas nunca admitimos o nascimento da logica entre nós.



Desenho de Tarsila 1928. De um índio, desfigurado na sua primeira exposição de Junho na galeria Pirelli, em Paris.

Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o assucar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia.

O espirito recusa-se a cancelar o espirito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofaga. Para o equilíbrio contra as religiões de meridianos. E as inquisições exteriores.

Só podemos attender ao mundo circular.

Tinhamos a justiça codificação da vingança. A sciencia codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabú em totem.

Contra o mundo reversível e as ideias objectivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinamico. O individuo victima do systema. Fonte das injustiças classicas. Das injustiças romanticas. E o esquecimento das conquistas interiores.

Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. O instinto Carahiba.

Morte e vida das hypotheses. Da equação eu parte do Kosmos ao axioma Kosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia.

Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.

Nunca fomos cathechizados. Fizemos o Carnaval. O indio vestido de senador do Imperio. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas operas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a lingua surrealista. A idade de ouro. Catiti Catiti. Imara Notia. Notia Imara. Ipeji.

A magia e a vida. Tinhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens moraes, dos bens dignitários. E salvamos transport o mysterio e a morte com o auxilio de algumas formas grammaticas.

Perguntei a um homem o que era o Direito. Elle me respondeu que era a garantia do exercicio da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.

Só não ha determinismo - onde ha mysterio. Mas que temos nós com isso?

Continua na Pagina 7

## Manifesto Antropofago

Contra as historias do homem, que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem Cesar.

A fixação do progresso por meio de catalogos e aparelhos de televisão. Só a maquinária. E os transfusores de sangue.

Contra as sublimações antagonicas. Trazidas nas caravellas.

Contra a verdade dos povos missionarios, definida pela sagacidade de um antropofago, o Visconde de Cayrú: — É a mentira muitas vezes repetida.

Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jaboty.

Se Deus é a consciencia do Universo. Inceado, Guiracy é a mãe dos videntes. Jacy é a mãe dos vegetais.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a sciencia da distribuição. E um systema social planetario.

As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatorios, e o tedio especulativo.

De William James a Voronoff. A transfiguração do Tabú em totem. Antropofagia.

O pater familias e a criação da Moral da Geginha: Ignorancia real das coisas—falta de imaginação—sentimento de autoridade ante a procuriosa.

É preciso partir de um profundo ateismo para se chegar a ideia de Deus. Mas o carahiba não precisava. Porque tinha Guaracy.

O objectivo creado reage como os Anjos da Quella. Depois Moyses divalga. Que temos nós com isso?

Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.

Contra o indio de tocheiro. O indio filho de Maria, afilhado de Catharina de Medicis e genro de D. Antonio de Mariz.

A alegria é a prova dos nove.

Não matriarcado de Pindorama.

Contra a Memoria fonte do costume. A experiencia pessoal renovada.

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças publicas. Suprimamos as ideias e as outras paralyasias. Pelos roteiros. Acreditamos nos signaes, acreditamos nos instrumentos e nas estrellas.

Contra Goethe, a mãe dos Grachos, e a Corte de D. João VI.

A alegria é a prova dos nove.

A luta entre o que se chamaria Inceado e a Cretura-illustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabú. O amor quotidiano e o modus-vivendi capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males cathechistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala thermometrica do instinto antropofagico. De carnal, elle se torna electivo e cria a amizade. Affectivo, o amor. Especulativo, a sciencia. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia agglomerada nos peccados de cathecismo — a inveja, a usura, a calumnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e christianisados, é contra ella que estamos agindo. Antropofagos.

Contra Anchieta cantando as onze mil virgens do efo, na terra de Iracema — o patriarcha João Ramalho fundador de São Paulo.

A nossa independencia ainda não foi proclamada. Frase typica de D. João VI: — Meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dynastia. É preciso expulsar o espirito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte.

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud — a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciaras do matriarcado de Pindorama.

OSWALD DE ANDRADE.  
Em Piratinunga.  
Anno 374 da Deglutição do Bispo Sardinha.

Fig. 13 — Fac-símile do *Manifesto Antropófago* publicado em 1928 com quadro de Tarsila de Amaral intitulado *Abaporu* = home que come gente ou antropófago em tupi.



Fig. 14 – Tarsila do Amaral, *A Negra*, 1923. Neste quadro, Tarsila se utiliza de uma foto de uma antiga escrava.



Fig. 15 – Candido Portinari, *O lavrador de café*, 1934. Assim como no quadro de Tarsila, aqui também Portinari representa o negro trabalhador com formas exageradas, voluptuosas. É o trabalho braçal e a exploração do mesmo que o autor procura retratar. O quadro de Portinari dialoga com a obra de Gilberto Freyre.





Fig. 16 – Candido Portinari, *Flautista*, 1934. A construção da brasilidade continua nos anos posteriores ao *Movimento Antropofágico*. O negro, agora não mais escravo, mas periférico, habitante das favelas brasileiras, participa da construção da identidade nacional, sendo, no entanto, excluído da igualdade social entre brancos e negros.



Fig. 17 - Candido Portinari, *Chorinho*, 1942. Aqui novamente é o negro periférico e boêmio que ganha destaque, a ambiguidade, no entanto, permanece: culturalmente rico, socialmente excluído.



Fig. 18 – Di Cavalcanti, *Samba*, 1925. O negro e o samba, a população mestiça, a alegria e a corporeidade são os elementos presentes na obra de Di Cavalcanti, anunciando a transposição literária desses elementos em diversas obras modernistas, tais como as de Jorge Amado, e sociológicas, tais como as de Gilberto Freyre.



Fig. 19 – Di Cavalcanti, *Mulatas e Flor*, 1964. Corporeidade e civilidade andam juntas nas obras dos autores modernistas. As mulheres representadas por Cavalcanti se reúnem nos cafés da cidade.

#### 4.1 Dimensões teórico-filosóficas: o *Manifesto Antropófago* sob a ótica do pós-colonialismo

*Il est temps d'abandonner le monde des civilisés et sa lumière. Il est trop tard pour tenir à être raisonnable et instruit – ce quit a mené à une vie sans attrait. Secrètement ou non, il est nécessaire de devenir tout autres ou de cesser d'être.* (Bataille 1936/1995: 11)

##### 4.1.1 Os valores *transvalorados*: apropriação e ressignificação pós-colonial

Escrito por Oswald de Andrade e publicado no primeiro número da *Revista de Antropofagia*, o *Manifesto Antropófago* (cf. Oswald 1928) sintetiza em poucas linhas as principais diretrizes teórico-filosóficas da primeira geração modernista. Essa pedra angular do movimento, como praticamente boa parte da obra de Oswald, foi tardiamente recebida e reconhecida em seu devido valor pela crítica literária. Complementando as ideias do *Manifesto*, Oswald escreveria ainda dois tratados literário-filosóficos de grande importância para a compreensão não somente do *Manifesto*, como também do movimento antropofágico como um todo. Os tratados filosóficos aos quais me refiro intitulam-se *A crise da filosofia messiânica* (cf. Oswald 1950/<sup>3</sup>2001), ensaio que Oswald escrevera em 1950 por ocasião da disputa da cadeira de professor de filosofia na Universidade de São Paulo e *A Marcha das Utopias* (cf. 1966/<sup>3</sup>2001), uma coletânea de artigos sobre história, literatura e filosofia, na qual o autor expõe as operações conceituais a partir das quais sua concepção antropofágica do mundo pode ser interpretada.

Em *A crise da filosofia messiânica*, Oswald, como veremos, procura retrazar a história do pensamento ocidental filosófico e religioso de forma a demonstrar como e por que esse pensamento se encontra em sua fase de crise. Citando vários autores de forma antropofágica, ou seja, apropriando-se deles para explicar sua própria filosofia e ponto de vista, Oswald procura demonstrar em que medida a passagem da fase matriarcal para a patriarcal representara uma mudança na forma de ver e interpretar o mundo. Esta nova *Weltanschauung* – patriarcal e mercantilista – conduziria posteriormente o mundo ocidental a ‘crise do colonialismo’. É visando essa crise do colonialismo, fundamentado no pensamento moderno, que Oswald de Andrade buscará na *Weltanschauung* antropofágica uma solução.

Partindo, portanto, da análise crítica dos textos acima mencionados, procuraremos demonstrar em que medida a literatura de Oswald apresenta as seguintes características:

- a) uma crítica pós-colonial da cultura; da história e da modernidade filosófica;
- b) uma filosofia da cultura próxima às concepções dos estudos culturais contemporâneos;
- c) estratégias de construções textuais pós-modernas e pós-coloniais<sup>1</sup>.

Antes, no entanto, de examinarmos os textos acima mencionados, é importante destacar certos fatos da trajetória da recepção do pensamento oswaldiano no Brasil e sua relação com a análise pós-colonial aqui proposta.

Uma das primeiras grandes recepções da obra de Oswald deu-se no teatro. A peça *O Rei da Vela* (cf. Oswald 1937/2003) foi encenada pela primeira vez em 1967 no *Teatro Oficina* após passar três décadas em completo esquecimento. *O Rei da Vela* é a carnavalização de um Brasil colonizado político e ideologicamente pelo imperialismo estadunidense. A obra transcorre em torno da crise de 1929, suas personagens, ridículas, absurdas e decadentes, são membros da elite burguesa e rural paulistana e encontram-se envolvidos em todo tipo de falcatuas e negócios espúrios. A peça conta a fábula de um industrial (Abelardo) produtor de velas que, em estado de bancarrota, devido à falência dos negócios gerada pela crise do capital em 1929, envolve-se em empréstimos de agiotas a juros altíssimos. O agiota é justamente o imperialismo estadunidense, representado na figura do americano Mr. Jones, e retrata a própria condição de submissão econômica do país. O prepotente Abelardo, ele próprio também um agiota sem escrúpulos, não passa de um lacaios do capital estrangeiro.

Em *O Rei da Vela*, o burguês Abelardo recebe seus clientes à busca de empréstimos dentro de uma jaula. Seu negócio como ‘Rei da Vela’ simboliza o atraso econômico no qual o país vivia, pois ele fabrica e vende velas num país em que ninguém pode pagar o preço da energia elétrica e, para economizar, usam-se velas nas casas. Além disso, a vela também simboliza a relação fúnebre, uma que vez que é costume colocar uma vela na mão de cada defunto, entre o capital estrangeiro e a burguesia brasileira decadente.

---

<sup>1</sup> Para uma definição teórica desses termos e correntes de pensamento, ver o primeiro capítulo deste trabalho.

Através do vínculo espúrio entre Abelardo e os interesses do grande capital, Oswald procura representar tanto a condição de subserviência da classe industrial brasileira aos interesses imperialistas quanto a falta de caráter da elite nacional que se submete aos interesses neocoloniais, ao mesmo tempo em que reproduz internamente a exploração econômica à custa da manutenção da pobreza de seu próprio povo.

A peça *O Rei da Vela* é central para o entendimento do movimento antropofágico e de seus desdobramentos posteriores na década de 60, uma vez que ela inaugura o ‘teatro e a estética antropofágica’, tal como foram concebidos pelo diretor do *Oficina* José Celso Martinez Corrêa. De fato, os movimentos culturais brasileiros nos anos 60 e 70 do Teatro Antropofágico à Tropicália passando pelo Cinema Novo de Glauber Rocha e pela poesia concreta de, entre outros, Haroldo de Campos, Décio Pignatari e Augusto de Campos, sem nos esquecermos das artes plásticas de Lygia Clark e Hélio Oiticica, dialogam intimamente com a redescoberta de Oswald e suas ideias antropofágicas<sup>2</sup>.

Nesse sentido, vemos que a *Antropofagia* não se limitou ao movimento modernista da década de 20, tendo sido repaginada no final dos anos 60. Além disso, a estética antropofágica teria ainda longa vida na representação cultural brasileira: literatura, cultura popular, artes plásticas, poesia, música e teoria cultural são alguns dos campos em que podemos encontrar inúmeras reverberações do imaginário antropófago.

Após a estreia em 1967 do *Rei da Vela*, a recepção crítica da obra de Oswald começa a adensar-se nos anos 70, época na qual surgem os primeiros estudos que reconhecem a presença de uma filosofia da cultura na obra do escritor paulista:

The theory of cultural devouring, an autonomous re-elaboration of cultural materials in terms of philosophic values, is what best defines Oswald de Andrade's *Manifesto Antropófago* and distinguishes his ideas from the European vanguard which had been imbued with primitivism, African art, and the cannibalistic metaphor. French playwright Alfred Jarry and Dadaist Francis Picabia, for example, exploited cannibalism as an exotic theme which shocked and frightened bourgeois minds. For Oswald, *Antropofagia* was both more concrete and more philosophical: his manifesto is dated from the eating of Bishop Sardinha by the Caetés Indians. The structure of his idea involves civilizations in conflict,

---

<sup>2</sup> Sobre a recepção da antropofagia de Oswald como metáfora de ‘incorporação cultural’ no *Teatro Oficina*, cf. Wangerin (2007). Para uma leitura das relações entre a *Antropofagia* e o *Cinema Novo* em contexto pós-colonial, cf. Schulze (2015). Sobre o movimento musical da Tropicália, a poesia concreta brasileira e o legado da antropofagia oswaldiana, ver, entre outros, Calado (2008) e Perrone (1990; 1992). E sobre o *topos* canibal na literatura brasileira como um todo, cf. Almeida (2002).



challenges the noble savage of Rousseau, and condemns the colonial, political, and religious structure of Latin America society. At the same time, *Antropofagia* theorizes one of the first movements of liberation in terms of flexibility of American thinking, its power of assimilation. (Jackson 1978: 2-3)<sup>3</sup>

Apenas alguns anos antes de Jackson, o filósofo da comunicação tcheco-alemão Vilém Flusser, que vivera mais de trinta anos no Brasil, também reconhecia na obra do modernista brasileiro uma forma pujante de filosofia da cultura ainda a ser descoberta:

Was die Philosophie betrifft, so ist sein Einfluss unakademisch aber nicht minder wichtig. Von seinen Zeitgenossen als Philosoph nicht erkannt, da nicht als solcher bezettelt, beginnt er jetzt als sehr originelle Variante des strukturellen Denkens verstanden zu werden. [...] Jedenfalls ist Andrade ein Denker, ohne den schon heute die brasilianische Philosophie nicht zu verstehen ist, und mit dem morgen der philosophische Dialog überhaupt zu rechnen haben wird, um ihn einzuverleiben und zu überwinden. (Flusser 1970: 135)

Visto desde os tempos atuais, a leitura de Flusser acerca de Oswald de Andrade parece de certo modo profética. Um dos grandes nomes da antropologia contemporânea, Eduardo Viveiro de Castro, retomando a ideia antropofágica de Oswald, descreve a importância singular do seu pensamento para os estudos culturais contemporâneos:

Tudo isso veio evidentemente da antropofagia oswaldiana [o tropicalismo e cultura popular e erudita dos anos 70], a reflexão metacultural mais original produzida na América Latina até hoje. A antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos [...]. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária... (Castro 2014: fonte virtual)

---

<sup>3</sup> Como já havia expressado no subcapítulo anterior, a *Antropofagia* difere-se do modelo de expressão das vanguardas artísticas europeias. Enquanto estas viam na *Bewusstseinkrise* do entreguerra (cf. Rössner 1988) o canibalismo enquanto representação da selvageria e barbárie que a guerra ocasionava, para a *Antropofagia* o canibalismo simbólico se equacionava em sentido contrário. Se, de um lado, as vanguardas europeias eram expressões do niilismo e da ‘morte de Deus’, de outro, o canibalismo devorador da *Antropofagia* representava a positividade eufórica, apaixonada e alegre de superar as estruturas econômicas, mentais e políticas do colonialismo europeu. O canibal de Picabia representa o medo e a morte, o de Oswald e dos Antropófagos é vitalista e nietzschiano, no sentido de força e energia, de incorporação de mais vida. Nesse sentido, reafirmamos aqui, mais uma vez, que a *Antropofagia* e o *Manifesto Antropófago* de 1928 não podem ser reduzidos a uma mera reprodução latino-americana dos movimentos de vanguarda europeus. Lima (1989/1991: 64) afirma em artigo sobre a *Antropofagia* que: “De fato, o manifesto de 1928 é uma declaração libertária. Neste sentido, assemelha-se a vários outros parecidos nos anos 20 e 30. Reduzir, contudo, o *Manifesto* oswaldiano ao denominador comum seria subestimá-lo. A antropofagia é uma metáfora que exige exame mais detalhado”.

Viveiro de Castro é preciso na reavaliação da obra literário-filosófica de Oswald de Andrade e de seu conceito de Antropofagia, principalmente pelo fato de desfazer certos ‘mal-entendidos’ em relação ao mesmo. O primeiro deles refere-se à longa, talvez demasiado longa, tradição da crítica literária brasileira de interpretar Oswald de Andrade como um autor ‘somente’ de busca de uma identidade nacional. A segunda questão essencial para se compreender o pensamento de Oswald refere-se ao fato de que a Antropofagia nada ou muito pouco tem de relação com as populações indígenas. Entenda-se: Oswald busca nos textos coloniais uma metáfora-conceito que dará forma ao seu pensamento. Mas isso não quer dizer que o autor fosse um grande conhecedor das populações indígenas brasileiras, também não quer dizer que o autor ‘exotiza’ o pensamento indígena, mas que, de fato, ressignifica a metáfora do canibal, encontrada nos textos coloniais, para construir uma crítica ao pensamento ocidental, ou seja, a teoria de Oswald, como disse Castro, aponta para o presente e para o futuro, ao invés de, como muitos pensam, procurar no passado as ‘origens perdidas’ de nossas raízes identitárias. É nesse sentido que Castro questiona o ‘modernismo’ da obra de Oswald, reafirmando a atualidade da mesma: “O ‘modernismo’ *antropofágico* é absolutamente anti ‘modernista’ e sobretudo *pós-modernista*, tanto no sentido local e literal, como no sentido que esse adjetivo ganhou no final do século XX” (Castro 2016: 14).

Castro aponta, portanto, para o ‘internacionalismo’ da teoria antropofágica, mais do que o seu ‘nacionalismo’, fato que se comprova atualmente pelo crescente interesse que o movimento antropofágico têm despertado nos círculos culturais internacionais. Além de ter sido incluído em diversas coletâneas sobre o pós-colonialismo (entre outras, cf. Brydon 2000), os manifestos de Oswald, bem como seu trabalho *A crise da filosofia messiânica*, foram recentemente traduzidos para o alemão. Somem-se a isso os seminários e exposições recentes organizados na Alemanha e nos EUA sobre o movimento antropofágico para termos uma noção do interesse que a filosofia e a poesia antropofágica têm despertado nos círculos acadêmicos e artísticos internacionais<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> As traduções para o alemão de algumas das principais obras de Oswald foram realizadas por Oliver Precht *Manifeste*, cf. Andrade (1924/1928/2016) e *Die Krise der messianischen Philosophie*, cf. Andrade (1950/2017). Em Frankfurt, através do Instituto de Cinema da Goethe Universität, organizou-se, entre os meses de outubro de 2017 e julho de 2018, uma exposição de fotografias e seminários tendo como tema o *Cinema Novo* e as reverberações antropofágicas na cultura brasileira dos anos 60 e 70. O título da exposição em Frankfurt era: *Tropical Underground: Revolutionen von Anthropologie und Kino* (cf. <https://www.tropical-underground.de/>). Além disso, em Kassel, um grupo de artistas alemães organizou recentemente (março de 2018) uma exposição de poesias inspiradas no ideal antropofágico de Oswald de Andrade. A exposição leva o nome de uma frase retirada do Manifesto Antropófago: *Tupi, or not*

Não sendo a representação da visão europeizante do ‘exótico-tropical’ ou uma mera imitação das ‘vanguardas europeias’, como tantas vezes se insistiu, mas uma estratégia literário-filosófica de ressignificação e recodificação cultural em termos pós-coloniais, a filosofia antropofágica torna-se produto cultural de exportação. Oswald reutiliza uma metáfora que fora extremamente carregada de significados pelo colonialismo europeu<sup>5</sup>. O canibal, em princípio, um símbolo de significação cultural criado durante o período colonial, é recodificado, na forma do antropófago, graças a um ato de deslocamento cultural-semiótico (cf. Ceballos 2015). Desse modo, ao reelaborar (*Verarbeitung*<sup>6</sup>) a noção de canibalismo, a imagem do canibal se *des-forma* e *trans-forma* em conceito cultural, de modo que “el antropófago no es un indígena tupí, sino el personaje conceptual de la cultura nacional moderna [...]” (Jáuregui 2008: 414). Como veremos mais adiante, o deslocamento é temporal e político, uma vez que o canibal deixa de ser o representante inferiorizado de uma sociedade para tornar-se um símbolo de superação (presente e futura) dos valores coloniais<sup>7</sup>.

Utilizando-se em parte dos documentos coloniais, Oswald reapropria-se de suas principais ideias e pressupostos ideológicos de forma a desconstruí-los. Para o escritor, as bases ideológicas do colonialismo assentavam-se em alguns valores básicos, tais como: o racionalismo idealista, o messianismo cristão, a ideia de progresso mercantil-capitalista, o patriarcalismo e o ‘racismo ilustrado’, o qual defendia a noção de superioridade da cultura europeia sobre as outras<sup>8</sup>.

Em alguns de seus textos mais importantes, Oswald desconstrói gradativamente estes pressupostos coloniais, demonstrando em que medida não passam de falácias, de “mentiras muitas vezes repetidas” até se tornaram verdades: “Contra a verdade dos povos

---

*Tupi. Anthropophagische Poesie* (cf. Domeneck 2018; <http://www.kunsttempel.net/cms/>). Some-se a isso ainda a exposição organizada no primeiro semestre de 2018 no Museu de Arte Moderna de Nova York *MoMA* dos quadros de Tarsila do Amaral: *Tarsila do Amaral: Inventing Modern Art in Brazil* (cf. <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/3871>).

<sup>5</sup> Vide, por exemplo, *A tempestade* de Shakespeare (cf. c. 1610/1994) e o capítulo primeiro deste trabalho. Para uma análise da *Tempestade* e sua relação com o tropo canibal, cf. de Toro (2006).

<sup>6</sup> Sobre a noção de *Verarbeitung*, cf. de Toro (1991/2014a).

<sup>7</sup> É precisamente devido ao deslocamento no tempo e espaço que a figura do canibal pode torna-se um símbolo, cf. DaMatta (1978/<sup>6</sup>1997).

<sup>8</sup> Sobre a noção de ‘racismo ilustrado’ ver o segundo capítulo deste trabalho.

missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: - É mentira muitas vezes repetida” (MA).

De fato, Oswald, que durante os seus anos de juventude, fora um grande leitor de Nietzsche (cf. Nunes 1990/<sup>3</sup>2001: 20), fundamenta suas críticas à assim por ele denominada “cultura messiânica” a partir de alguns textos basilares do filósofo alemão:

Besonders Nietzsches Einfluss ist aus De Andrades Entwicklung der anthropophagischen Idee und den ihr zugrunde liegenden theoretischen Überzeugungen nicht wegzudenken. So ähnelt sich de Andrades Kritik am Katechismus und dem – seiner Zeit noch immer stark herrschenden – kulturellen Kolonialismus Nietzsches Kritik am Christentum. [...] seine historische Perspektive beruht auf Nietzsches zyklischer, also nicht-linearer Zeitauffassung, in der das Gleiche ewig wiederkehrt und Geschichte als nicht-finalistisch, ohne Ziel und Fortschritt des Matriarchats, welches er gemeinsam mit einer indigenen Weltsicht polemisch den patriarchalischen Strukturen der kulturimperialistischen und kapitalistischen Moderne entgegensetzt. (Wangerin 2007: 10-11)

Como afirma o próprio autor: “A história do sacerdócio caracteriza-se como fonte do que Friedrich Nietzsche havia de chamar de Moral dos Escravos. Nos velhos livros religiosos, verifica-se uma coincidência de ordenações, princípios e máximas que poderiam constituir a Cartilha do Escravo Perfeito” (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 105). É justamente contra a “Cartilha do Escravo Perfeito” que o nosso autor escreve o seu *Manifesto*, apresentando ao leitor os princípios que movem sua crítica à mentalidade colonial. “A baixa antropofagia aglomerada nos pecados do catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é *contra ela que estamos agindo*. Antropófagos” (MA, grifo meu). Em outros momentos, o autor afirmara que a *Antropofagia* “[...] há de comer o cristianismo colonial que você [refere-se ao católico e crítico literário Alceu Amoroso Lima] erradamente declara que é nossa infância verdadeira” (Oswald 1929/1992: 42).

Em certa medida, boa parte do *Manifesto Antropófago* de Oswald dedica-se a negar certos elementos da cultura europeia, para, ao final, recodificá-los antropofagicamente. Assim como Nietzsche, Oswald pode ser interpretado como um crítico pós-moderno da cultura, da filosofia racionalista, da ética protestante-capitalista do trabalho e da metafísica sem-corpo ou da negação cartesiana do mesmo. A *Antropofagia*, sendo a expressão em favor da ‘vida na Terra’, apropria-se da ideia do

antropófago, daquele que consome a força vital do inimigo através da incorporação, para retomar a centralidade do corpo como fonte de conhecimento (cf. Azevedo 2016: 208).

Oswald estrutura sua estratégia de construção literária através do deslocamento de certos princípios caros à filosofia moderno-ocidental, demonstrando que eles fazem parte de um sistema de pensamento particular e não necessariamente universal, tal como se pretendia. Oswald, assim como Nietzsche, empreende uma busca genealógica dos ‘problemas dos povos civilizados’. A *Antropofagia*, nesse sentido significa uma forma crítica de lidar com os valores da civilização ocidental, sem, no entanto, ter que negá-los completamente. É através dessa genealogia crítica dos valores que o autor propõe devorar os tabus das sociedades ocidentais, “a transfiguração do Tabu em totem” (MA), transformando-os em totem, ou seja, incorporar as forças ‘primitivas’ que foram reprimidas pelo ‘civilizado’:

A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? Enquanto, na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta. E tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este, o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este, uma cultura messiânica. (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 101-102)

No intuito de contrapor-se à sociedade patriarcal, que, para Oswald, corresponde ao modelo de socialização trazido pelos colonizadores, o escritor lança mão da ideia de um Matriarcado que, devido à sua concepção de tempo não-linear, mas cíclica, poderá retornar em algum momento<sup>9</sup>. O Patriarcado seria o sistema que melhor representaria a civilização messiânica, marcada pela divisão entre classes e pela propriedade privada. É esse o mesmo sistema, aliás, que Gilberto Freyre descreveria positivamente como formador da sociedade brasileira em *Casa-Grande & Senzala*.

---

<sup>9</sup> As modernas teorias sobre uma pré-história marcada pelo direito do Matriarcado (*Mutterrecht*) remontam ao antropólogo suíço Bachofen (cf. 1861/<sup>7</sup>2015). Oswald teria conhecido suas ideias através da leitura de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* de Engels (cf. Nunes: 1990/<sup>3</sup>2001: 30).

O Matriarcado, por sua vez, é o sistema em torno do qual a cultura antropofágica se fundamenta. Ele caracteriza-se como uma sociedade na qual a ‘vida primitiva’ retornaria sob a forma moderna do bárbaro tecnizado. É a técnica, e não a negação dela, que permitiria o retorno do ‘pensamento primitivo’, reinaugurando um novo período de Matriarcado. Oswald é, nesse sentido, um “*tecnoprimitivista*” (Castro 2016: 16).

Nesse modelo de organização social, política e cultural do Matriarcado sem classes e sem Estado, “no mundo primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes. O matriarcado assentava sobre uma tríplice base: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado”. (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 104). Não se trata, porém, de uma forma de comunismo marxista ou um tipo qualquer de ‘comunismo primitivo’. Oswald defende a ideia de Estado sem classes do Matriarcado e não do Comunismo Soviético, o qual, segundo o autor, deixara-se corromper pela repressão do Estado totalitário. Decepcionado com a experiência soviética de Stalin, Oswald não deixa de denunciar a apropriação de uma ideologia libertária por um sistema de repressão, “evoluída a classe trabalhadora, perdido os seus contornos, a ditadura de classe se substituiu pela ditadura de partido. O fenômeno que deu ao fascismo instalou-se no coração revolucionário da URSS e produziu o colapso de sua alta mensagem” (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 137, *passim*).

No Matriarcado, o homem civilizado, ou seja, o homem da civilização ocidental-capitalista-europeia-messiânica-colonial, daria lugar ao bárbaro tecnizado, libertado do trabalho pela máquina e entregue ao ócio criativo. “O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos” (MA)<sup>10</sup>. Para Oswald, o bárbaro tecnizado representava o prenúncio de uma nova era de consumo e liberdade graças à produção tecnológica em massa. Essa abundância material permitiria ao ser humano libertar-se moral e politicamente, uma vez que as máquinas assumiriam o trabalho humano, alcançando, desse modo, “a reconquista do ócio para que o homem nasceu” (Oswald 1966/<sup>3</sup>2001: 173). Libertado do trabalho manual, o homem poderia dedicar-se então à produção criativa de bens simbólicos. Uma utopia para a qual a antropofagia seria o elemento de condução a esta nova sociedade:

---

<sup>10</sup> A ideia de homem tecnizado, mencionado no *Manifesto* de Oswald, advém provavelmente do filósofo Hermann Keyserling (1880–1946), o qual, durante a sua passagem pelo Brasil em 1929, expusera suas ideias publicadas em 1926 no livro *Die neuentstehende Welt*.

No Patriarcado, como esquema da civilização, reaparece o patriarcalismo da sociedade brasileira, com a sua índole repressiva, que o governo colonial manifestou no plano sócio-político e a Catequese no religioso; no Matriarcado, como esquema de vida primitiva, reflete-se o caráter maternalista da *visão poética pau-brasil*, que servirá de núcleo à cristalização do barbarismo técnico na forma de uma sociedade ideal. (Nunes 1990/<sup>3</sup>2001: 31)

A cultura messiânica moderna, da qual o Patriarcalismo faz parte, fora trazida nas caravelas pelos missionários e, com ela, a “lábria”, ou seja, a mentira e a hipocrisia de uma religião que serviria para sustentar e justificar os modelos de exploração econômica do capitalismo nascente: “Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábria. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábria” (MA).

Através dos *Manifestos* e de seus escritos posteriores complementares aos mesmos, Oswald de Andrade questiona a autoridade das crônicas coloniais, mostrando a necessidade de lê-los criticamente e, principalmente, a necessidade de desconstruí-los. Para o autor, esses textos demonstram mais os interesses econômicos dos portugueses do que verdades exatas sobre o passado. O método de Oswald é, portanto, crítico em relação à historiografia oficial que se limitava a reproduzir os arquivos coloniais acriticamente como se fossem fontes rigorosas de verdade. O que o autor praticava, como vimos na citação acima e em diversas passagens de sua obra, era “una historiografía antropofágica que cita el archivo contra el archivo y la resistencia contra la conquista” (Jáuregui 2016: 362).

É contra a cosmovisão messiânica, associada espiritualmente ao monoteísmo religioso, filosoficamente ao racionalismo cartesiano, politicamente ao patriarcalismo, economicamente ao capitalismo e sexualmente à moral ocidental burguesa que Oswald e seu companheiro de *Antropofagia* Oswald Costa se associam: “O que fazemos é reagir contra a civilização que inventou o catálogo, o exame de consciência e o crime de defloração. SOMOS JAPY-ASSU” (Costa 1928: 8).

Para Oswald de Andrade, o ‘modus-vivendi capitalista’ significa um sistema de produção ‘irracional’, que impõe aos homens e mulheres civilizados uma existência de trabalho árdua e uma cultura do individualismo baseada no rendimento pessoal de cada indivíduo (*Leistungskultur*) e na falsa ideia de meritocracia. Tudo isso impediria a

efetivação daquilo que Oswald chama de amor antropofágico. Por isso, sua proposta é devorar, ou seja, desconstruir a moral burguesa:

O amor cotidiano e o *modus-vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é a sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. (MA)

Oswald constrói um sistema de rechaço da experiência colonial de imposição de valores associados à normatização burguesa e capitalista da vida. Ao representar simbolicamente a sociedade ocidental e ‘ocidentalizante’, o autor canibaliza aquilo que para ele representava os tabus sociais e colonizadores de sua época. Sua postura pós-colonial apontava não para a ‘subalternização dos subalternos’, mas para a construção de ‘saídas’, através de uma civilização dionisíaca:

Seria necessário revisar Freud e seus epígonos despindo-os, em rigorosa psicanálise, dos resíduos vigentes da formação cristã-ocidental de que todos derivaram. A importância catastrófica atribuída a Don Juan, numa tribo poligâmica, seria ridícula. Don Juan é uma criação do Patriarcado. (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 143)<sup>11</sup>

Para Oswald, ir além de Freud e da moral burguesa significa questionar as pretensões de validade universal das teorias freudianas e da moral patriarcalista-ocidental. Em um texto intitulado “Retificação de Freud”, em que o autor defende a ideia de uma ‘psicologia antropofágica’, Oswald afirma que:

Mas Antropofagia que bafeja no homem natural a construção da sociedade futura não pode deixar de ver alguns erros profundos de Freud. [...] Cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana, terminologia que atinge profundamente a questão. O maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do

---

<sup>11</sup> Essa utopia política de subversão dos padrões morais encontrará eco na produção cultural brasileira dos anos 60 e 70. Entre os maiores representantes da herança antropofágica encontram-se, como já dissemos, os tropicalistas e o *Teatro Oficina*. O *Oficina* é conhecido por encenar há anos a liberação sexual oswaldiana. Característico do *Teatro Oficina*, entre outras coisas, é o fato de que o público pode e deve participar das apresentações, quebrando, dessa forma, a distância entre o ator e o espectador. Seguindo o ideal antropofágico, ele, o público, é incorporado ao drama teatral.



homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de ‘consciente antropofágico’. (Oswald 1929/21990: 51)

Concedendo à psicologia freudiana aquilo que ela tinha de moral burguesa-católica, o autor questiona-se sobre a possibilidade do fim da mesma numa sociedade Matriarcal: “As experiências de Freud numa sociedade natural trariam também a derrocada de outros resultados da psicanálise. Que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo?” (Oswald 1929/21990: 51).

De acordo com isso, a imposição dos valores culturais europeus como escala universal para medir a cultura de outros povos não passaria de um ‘colonialismo ideológico’, ou seja, uma forma de colonizar não somente as terras conquistadas, mas também a cultura e o modo de vida desses mesmos povos. É nesse sentido que Oswald, debatendo com a tradição filosófica, propõe novas maneiras de encarar os velhos problemas. A tarefa pós-colonial-oswaldiana a se realizar requer um certo perspectivismo relativizador da verdade única e universal<sup>12</sup>:

A síntese  
O equilíbrio  
O acabamento de carroserie  
A invenção  
A surpresa  
*Uma nova perspectiva*  
*Uma nova escala.* (Oswald: MPP, grifo meu)

O resultado é, surpreendentemente, a descoberta de outros paradigmas morais e éticos com os quais se poderia viver, modelos estes que Oswald exprimia através da imagem do antropófago, o devorador de valores.

A crítica oswaldiana ao messianismo religioso, por exemplo, não significa uma crítica a toda e qualquer religião, mas tão somente a certos valores religiosos que, em concordância com uma certa visão ‘vitalista’ da vida, pareciam-lhe prejudiciais para a potência vital dos seres humanos. O fiel da balança antropofágica acaba sendo a própria

---

<sup>12</sup> O perspectivismo é também uma chave fundamental para compreendermos a obra e pensamento de Freyre (cf. Pallares-Burke 2005: 103-113). Lembremos ainda que é justamente a análise dos valores através do perspectivismo, principalmente nietzschiano, que se abre o espaço crítico da pós-modernidade, do pós-colonialismo e dos estudos culturais (ver introdução deste trabalho). É nesse sentido, através da correlação entre o pensamento nietzschiano, a obra de Freyre e de Oswald, que podemos afirmar que o modernismo brasileiro é não somente um mero antecipador, mas *de facto* um movimento literário construído sobre estratégias e pressupostos pós-coloniais/pós-modernos de pensamento.

existência, na medida em que o consumo e a incorporação de valores devem ocorrer de forma cuidadosa, separando os valores reativos e prejudiciais à vida, como o messianismo e o patriarcalismo, daqueles que seriam ativos, tais como a *Antropofagia*.

É tomando os princípios antropofágicos como modelo interpretativo dos valores que podemos compreender o motivo pelo qual o navegante alemão Hans Staden não fora devorado pelos seus inimigos Tupinambás<sup>13</sup>. A devoração implica a incorporação dos valores culturais do inimigo: “[...] a fim de compreender melhor o sentido totêmico de ‘comer’ o seu semelhante, isto é, fazer, em disposição mágica, uma absorção das forças do inimigo, em comunhão incruenta” (Bopp 1931/1973: 92).

Nesse sentido, a incorporação dos valores deve passar pelo crivo avaliador da *Antropofagia* pós-colonial. Como afirma Todorov referindo-se ao ritual antropófago:

[...] o sacrificado também é avaliado segundo suas qualidades pessoais: o sacrifício de guerreiros valorosos é mais apreciado do que o do João-ninguém; inválidos de qualquer tipo são declarados impróprios para o sacrifício, por princípio. (Todorov 1982/<sup>4</sup>2010: 208)

A regra do jogo antropofágico é clara: consiste em deixar-se aproximar daqueles que podem fortalecer minha potência vital e afastar-se daqueles que podem enfraquecê-la. É preciso avaliar como e em que medida os valores incorporados afetarão o meu próprio corpo (*Lebenskraft*). Nesse jogo interessado de incorporação de potências, somente o inimigo forte e vitalmente saudável deverá ser incorporado.

Por isso, o colonizador ou, ao menos, candidato a, representado por Hans Staden, fora rejeitado pelo banquete antropofágico, tendo sido, ao final de alguns meses, trocado por presentes com os franceses. Staden e a colonização europeia não poderiam ser incorporados à visão de mundo antropofágica. Sua rejeição representa a recusa de incorporar os valores colonialistas do messianismo cristão, os quais o viajante europeu representava:

Das Buch des Hans Staden ist also in vieler Hinsicht bemerkenswert, und es wurde höchste Zeit, dass dieser Autor, der bisher nur als lokale Größe bekannt war, auch die Aufmerksamkeit der Theologie bekommt. Es ist ein frühes Zeugnis evangelischer Laienfrömmigkeit und zugleich ein Dokument der beginnenden Moderne. (Schäfer 2015: 7)

---

<sup>13</sup> Sobre a função e funcionamento do rito canibal na sociedade Tupinambá ver, entre outros, Fernandes (1952/<sup>2</sup>1970), Cunha/Castro (1985) e Castro (1986).

Reprovando a ética do protestantismo, que, como Weber (cf. 1904/2016) afirmara, sustentava, filosófica e moralmente, o espírito do capitalismo e do individualismo moderno, Oswald contrapunha-se a um modelo de desenvolvimento puramente material:

Quando falo em Contra-Reforma, o que eu quero é criar uma oposição imediata e firma ao conceito árido e desumano trazido pela Reforma e que teve como área cultural particularmente a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos da América. Ao contrário, nós brasileiros, campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a Caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a Bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos. (Oswald 1966/<sup>3</sup>2001: 166, *passim*)

O tom de Oswald na passagem acima é evidentemente demasiadamente celebratório da miscigenação. Assim como em Freyre, tratava-se de afirmar, naquele contexto histórico, a miscigenação como forma de combate ao racismo. A posição de Oswald, ao mesmo tempo em que, neste ponto específico, aproxima-se da de Freyre devido à sua celebração festiva e positiva da miscigenação, distancia-se do ‘pessimismo’ da de Buarque de Holanda, o qual via na ‘herança ibérica’ um mal a ser combatido.

Sem aliar-se completamente aos jesuítas, mas vendo neles certa representação do humanismo da Contrarreforma, Oswald tendia a contrapor o catolicismo híbrido brasileiro, que, para ele, comportava elementos das religiões pagãs indígenas e africanas, à ética protestante, na qual via um progresso técnico importante, porém desumanizado<sup>14</sup>. “E minha fé no Brasil vem da configuração social que ele tomou, modelado pela civilização jesuítica em face do calvinismo áspero e mecânico que produziu o capitalismo da América do Norte” (Oswald 1966/32001: 165, *passim*). Nesse aspecto, tanto Oswald quanto Freyre se manifestavam em prol de um cristianismo ‘lusotropical’ híbrido (cf. Motta 2007).

A rejeição de Oswald ao modelo de desenvolvimento material do protestantismo à *la* Max Weber é muito próxima à crítica de Freyre à racionalidade protestante. Para ambos os autores, tratava-se de investir na possibilidade de se criarem outros modelos de

---

<sup>14</sup> Não é meu intuito decidir aqui a difícil questão de saber se a mentalidade protestante é ou não responsável pelo nascimento do capitalismo. O que hoje em dia é evidente é que países católicos também são capitalistas e, ao contrário do que nessa época se acreditava, não é necessária uma ‘mentalidade protestante’ para se ter um sistema de produção capitalista. A fábrica e o modelo de produção do século XIX existem independentemente de se ter ou não uma religião protestante.

desenvolvimento civilizacional que não tivessem a Europa como referência única. No caso de Freyre, esse modelo resume-se na ideia de *Tropicologia*, ou seja, um processo civilizatório próprio das sociedades ibero-americanas. No caso de Oswald, esse modelo estaria presente no ideal sociocultural da *Antropofagia*. A contraposição teórica a Freyre e Oswald nos anos 30 encontra-se presente na obra de Sérgio Buarque de Holanda e Antônio Candido, os quais apostavam na ideia de modernização como forma de liquidar as ‘raízes’ patriarcais do Brasil, de modo que, se, de um lado, temos, no caso de Holanda e Candido, “[...] uma sociologia intransigentemente unificadora de povos e civilizações”, de outro, no caso de Freyre e Oswald, “uma antropologia aberta à diversidade, à [...] alteridade, à espontaneidade criadora de culturas” (Motta 2007: 198-199)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Interessante a correlação entre Oswald e Buarque de Holanda no que se refere à interpretação do fracasso da colonização holandesa no Nordeste brasileiro. A fundamentação de ambos os autores se sustenta em três aspectos principais, a saber: 1) predisposição para a miscigenação do português em contraste com a incapacidade dos holandeses de se miscigenarem com os povos autóctones e africanos; 2) a diferença entre os idiomas, sendo que o português seria mais acessível ao ‘gosto’ indígena do que o holandês; 3) a questão da religião reformada em contraposição à Contrarreforma. A diferença, no entanto, é que, enquanto Freyre e Oswald ‘celebram’ em certa medida essas predisposições culturais, para Holanda, tratava-se de negá-las como condição cultural *a priori* para se poder modernizar o país; daí o ‘pessimismo’ presente em *Raízes do Brasil*. Em Holanda (1936/<sup>26</sup>1995: 64, passim), por exemplo:

Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato íntimo e frequente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, cedia com facilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros.

No que se refere a linguagem:

A própria língua portuguesa parece ter encontrado, em confronto com a holandesa, disposição particularmente simpática em muitos desses homens rudes. [...] Os missionários protestantes, vindos em sua companhia, logo perceberam que o uso da língua neerlandesa na instrução religiosa prometia escasso êxito, não só entre os africanos com entre os gentios da terra. [...] O português, ao contrário, era perfeitamente familiar a muitos deles. (Ibid.: 65)

E por fim a religião:

Importante, além disso, é que, ao oposto do catolicismo, a religião reformada, trazida pelos invasores, não oferecia nenhuma espécie de excitação aos sentidos ou à imaginação dessa gente, e assim não proporcionava nenhum terreno de transição por onde sua religiosidade pudesse acomodar-se aos ideais cristãos. (Ibid.: 65)

O que parece ter faltado em tais contatos foi a simpatia transigente e comunicativa que a Igreja católica, sem dúvida mais universalista ou menos exclusivista do que o protestantismo, sabe infundir nos homens [...]. (Ibid.: 65)

Em Oswald (1966/<sup>3</sup>2001: 163, passim), a questão pode ser resumida da seguinte maneira: “Na guerra holandesa, vencemos gente estranha que, sob um grande comando e com superioridade de

Como vemos, as questões em torno da religião ou de qual sistema religioso seria mais compatível com a identidade do país estavam no centro do debate histórico-cultural dos anos 30. Oswald ressalta em seus tratados literário-filosóficos que a dimensão religiosa do homem sempre existiu, de modo que sua crítica ao messianismo constitui menos uma crítica à dimensão místico-religiosa do homem do que aos seus missionários, uma vez que eles seriam os representantes e executores diretos da ‘ideologia oficial da conquista e dos conquistadores’. Como afirma Oswald (1950/32001: 101): “Antes pertence [a antropofagia] como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo”. Por outro lado, a crítica de Oswald contém uma outra dimensão que é a crítica às ilusões da modernidade racionalista, supostamente livre de toda e qualquer concepção de mundo religiosa. Para Oswald, a dimensão racional-científica do homem não exclui a dimensão mítico-religiosa. A modernidade teria, nesse sentido, construído para si um *Selbstbild* de ‘racionalismo secular’ que, contraditoriamente, tornara-se uma nova religião, a religião positivista do progresso<sup>16</sup>.

---

armas, queria impor uma língua estranha e um culto estranho”. Comparar também outras passagens em Oswald (1966/32001: 171-176) que se referem às diferenças das relações de trabalho e ócio na América portuguesa e na América do Norte, Holanda e Alemanha com Holanda (1936/261995: 82-85). Como dissemos, a diferença entre Oswald e Holanda reside no fato de que ambos os autores partem dos mesmos fatos históricos para chegarem a conclusões opostas.

<sup>16</sup> Para compreendermos essas passagens em Oswald, devemos aproximarmo-nos de certas compreensões ligadas à pesquisa em torno da ciência da religião, as quais afirmam que:

Die entwicklungslogische Konstruktion der Geschichte ermöglicht es, die Lebensform der okzidentalen Moderne *universalhistorisch zu legitimieren*. Erst jetzt wird es möglich, historisch zufällige Werte, wie Rationalität und Autonomie, zu *generalisieren*. Die Logik der Evolution – die Metapher ‚Logik‘ suggeriert Rationalität, treffender wäre: *der Sinn der Geschichte* – legitimiert die Lebensformen westlicher Intellektueller als Maßstab für die Bewertung auch nicht okzidentaler Lebensformen. *Indem die zeitgenössischer westliche Kultur den Charakter des historisch Zufälligen verliert, erfolgt eine Wiederverzauberung der Geschichte durch das Medium des Begriffs der Moderne*. Da Religionswissenschaft als Teil der Moderne selbst an der Produktion des gesellschaftlichen Bewusstseins beteiligt ist, braucht die religionswissenschaftliche Kritik jedoch nicht bei der Selbstkritik stehenzubleiben. Sie muss darauf hinweisen, dass der soziologische und philosophische Diskurs über die Moderne sich selbst zensiert, wenn die Möglichkeit religiöser Sinnbildung ausgeblendet wird. Indem religiöse Sinnbildung als grundsätzlich irrational denunziert wird, wird *ein Bild von Religion konstruiert*, dass nur durch die Kultivierung religionsgeschichtlicher Ignoranz aufrecht erhalten werden kann. Und die Moderne, die nur durch die Verbannung von Religion ihren historischen Eigensinn bestimmen kann, zahlt für diese Sinnstiftung den Preis der Dogmatisierung. *Die Unvereinbarkeit von Religion und Moderne ist ein allein metaphysisch begründbares Dogma*. Jeder Dogmatismus reduziert die Problemlösungskapazität des Denkens, weil er Denkmöglichkeiten ausschließt. Dass die Moderne einen Bedarf an Problemlösungen besitzt, ist nicht zu übersehen. Der dogmatische Ausschluss von Religion aus dem Bereich des Denkbaren ist deshalb mehr als irrational, er ist eine – Dummheit. Es ist

Em verdade, Oswald defende que todos os povos, ‘primitivos’ e ‘civilizados’, possuíram e possuem uma realidade religiosa construída em torno de três elementos principais: o Mito, o Rito e a Igreja. A religiosidade é, no fundo, a dimensão relacional e mediadora entre o homem e o mundo, ou seja, uma cosmovisão que determina o modo como cada sociedade em particular se organiza socioculturalmente. O sentimento religioso ou sentimento órfico, tal como o denomina Oswald (cf. 1954a/1992), seria um âmbito importantíssimo da vida humana e que se encontraria presente desde a infância, idade fundamental para a formação dos sentimentos, das paixões, das crenças e das imaginações do homem adulto. É nesse sentido que Oswald afirma não haver sociedade ou formação social sem este sentimento órfico ou religioso. Desse modo, mesmo as sociedades moderno-ocidentais, apesar de seu pretenso ateísmo, seriam também marcadas pela religiosidade, com a diferença que essas sociedades teriam transferido essa dimensão do homem para outros setores da vida social, tais como a política, a filosofia existencial e o socialismo utópico:

Sendo a religião uma dimensão do homem, uma constante absoluta de sua alma, ela toma, levada pelas circunstâncias, esta ou aquela direção. Hoje, por exemplo, com a derrocada de certos cultos oficiais, a necessidade de cultivar alguma coisa transferiu-se. Passaram a ser fenômenos religiosos o futebol, o festival de cinema, a política. Endeusados são Malenkov e Mao Tsé-tung com foram Lênin e Stálin, Mussolini e Hitler. (Oswald 1954a/1992: 289, *passim*)

A posição de Oswald na passagem acima assemelha-se à de certos pensadores da sociologia da religião, tais como Durkheim e Mircea Eliade. Se compararmos a posição de Oswald com a de Eliade, veremos que o sociólogo das religiões afirma também que, na modernidade, certas características místicas da dimensão da vida humana, tais como os mitos e os ritos de renovação cósmica, foram transferidos da prática dos ritos cósmicos para a adoração de personalidades políticas e eventos históricos. Nesse sentido, afirma Eliade (1963/<sup>6</sup>2000: 43) que: “Embora sob um aspecto fortemente secularizado, o mundo moderno ainda conserva a esperança escatológica de uma *renovatio* universal, efetuada

---

dumm, Möglichkeiten auszuschließen, ohne sie vorher zu prüfen. Der Beitrag, den die Religionswissenschaft zur Heilung von dieser Dummheit leisten kann, beschränkt sich auf die Diagnose. Für die Therapie sind andere Disziplinen zuständig. [...] Religionswissenschaftliche Fachkompetenz kann dazu beitragen, den Blick über die Grenzen der historischen Erfahrungen und Denkgewohnheiten der europäischen Tradition hinaus zu richten. Eine historische Sinnbildung der Gegenwart, die diese Perspektive einschließt, wäre wohl kein Rückschritt. (Seiwert 1995: 93/100, grifo do autor)

mediante a vitória de uma classe social ou mesmo de um partido ou de uma personalidade política”.

Para Oswald de Andrade, a religião não é meramente institucional. Seus escritos literários-filosóficos defendem a ideia de um ‘sentimento órfico’, ou seja, o sentimento religioso independente de uma religião específica, ou seja, aquilo que Durkheim denomina de (*fait religieux*) da vida cotidiana:

Puisque la sociologie religieuse traite des faits religieux, elle doit commencer par les définir. Nous disons les faits religieux, et non la religion ; car la religion est un tout de phénomènes religieux, et le tout ne peut être défini qu’après les parties. D’ailleurs, il y a une multitude de manifestations religieuses qui ne ressortissent à aucune religion proprement éparées, individuelles ou locales, qui ne sont intégrées dans aucun système déterminé. (Durkheim 1897/1898: 4)

São os *fait religieux* que moldam parte de nossas atitudes, costumes, pensamentos cotidianos, enfim nossa forma de ser e estar no mundo. Atento a esse fato, tanto o escritor Oswald quanto o sociólogo Freyre procuraram pensar a questão religiosa a partir de suas implicações no mundo social.

Nesse sentido, nas mitologias e nas religiões de determinada sociedade, encontrariam-se certas chaves de interpretação para o conhecimento do mundo fornecidas pela sociedade, seja ela ‘primitiva’ ou ‘moderna-ocidental’. Os ritos, rituais e ritualizações da vida e do cotidiano social são, por sua vez, as formas através das quais os mitos são representados, praticados e vividos. O mito representa, portanto, um fenômeno social (*phénomènes sociaux*, cf. Durkheim 1897/1898), ou seja, ele representa uma manifestação coletiva da vida humana e não uma representação individual, uma simples fantasia ou ficção de um sujeito qualquer. A modernidade, nesse sentido, tanto quanto as ‘sociedades primitivas’, sustentariam-se filosófico-religiosamente através de ‘mitos’ que passam a ter o status de verdade, com a diferença que, nas sociedades ocidentais, “o contato místico descera do caráter orgiástico que tinha na Grécia (mistérios órficos, festas dionisíacas), e que se conserva ainda nos povos primitivos, para constituir no civilizado a mais secreta das experiências íntimas” (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 125).

Aqui fica clara a posição de Oswald em relação à visão de mundo religiosa-antropofágica que o autor buscara construir. Ela se divide em dois aspectos principais: o primeiro defende a ideia de uma certa religiosidade moderna-ocidental secularizada, construída, no entanto, de forma a impor-se sobre outras visões de mundo porque toma-se como referência supostamente universal e racional; daí seu poder de legitimação

messiânica. O segundo aspecto é que sua visão alternativa de mundo religioso, baseada na religião antropofágica, uma invenção oswaldiana, possuía uma função crítica, não mistificadora. Tal como afirma Lima (1989/1991: 65): “Em Oswald, [...] o mito é uma função crítica, um instrumento zombeteiro e capaz de assinalar que a colonização europeia não domou uma energia primitiva”.

Nesse sentido, a *Antropofagia* representa, assim como outras confissões religiosas, uma cosmovisão que estaria fundada num mito ancestral antigüíssimo. Esse mito remonta à Antiguidade Grega e teria sido parte inclusive da concepção de mundo dos povos pré-colombianos:

A antropofagia ritual é assinalada por Homero entre os gregos e, segundo a documentação do escritor argentino Blanco Vilalta, foi encontrada na América entre os povos que haviam atingido uma elevada cultura – Astecas, Maias, Incas. Na expressão de Colombo, *comiam los hombres*. Não o faziam, porém, por gula ou fome. *Tratava-se de um rito que, encontrado também em outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão de mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade*. Considerada como *Weltanschauung*, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 101, grifo meu)

Vemos aqui os aspectos de burla e paródia de que Oswald lança mão para fundamentar, de forma ‘zombeteira’, tal como afirmara Lima, a crítica aos aspectos religiosos que respaldaram simbolicamente a colonização europeia.

Oswald contrapõe então à sociedade moderno-patriarcal, uma sociedade antropofágica de linha matriarcal, momento civilizacional-antropofágico pré-patriarcalismo, que teria como característica principal o fato de ser uma sociedade fundada na lógica do imaginário. O pensamento mito-poético ou pensamento selvagem da sociedade matriarcal construído por Oswald, contrapor-se-ia, desse modo, criticamente ao pensamento mito-racionalista, utilitarista e cartesiano-dualista da modernidade<sup>17</sup>. Para Oswald, certas características importantes para a configuração do pensamento racionalista-moderno já existiam nas sociedades primitivas, codificados em outras formas:

---

<sup>17</sup> Sobre a noção de pensamento selvagem e a função dos mitos nas sociedades primitivas, cf. Lévi-Strauss (1958; 1962).



Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem. A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignarios. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais. (MA)

Dada a situação atual, o ser humano estaria a caminho de uma síntese entre o ‘homem natural’ e o ‘civilizado’, o que seria possível devido a uma concepção não-linear do tempo. O retorno ao Matriarcado de Pindorama se expressaria da seguinte forma<sup>18</sup>: “Tese: homem natural; antítese: homem civilizado; síntese: homem natural tecnizado” (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 103).

A concepção de tempo oswaldiana é circular e mitológica e, também, como vimos acima, dialética, uma vez que promete a expectativa de que, através do progresso tecnológico, certas formas de sociabilidade pré-civilização moderna possam retornar.

Segundo Lévi-Strauss (cf. 1958; 1962), a diferença entre o Mito e a História é que nós ocidentais pensamos o próprio passado como uma seta no tempo (evolutiva, teleológica, progressiva). Os mitos, por sua vez, pensam a história como retorno. Os mitos prometem que o futuro será igual ao passado, eles crescem retornando e, a cada vez que voltam, voltam retornados. É dessa maneira antropológica e nietzschiana (eterno retorno do mesmo, *ewige Wiederkunft des Gleichen*) que Oswald concebe a possibilidade de volta ao Matriarcado<sup>19</sup>.

Sua noção da história e de sua escrita contrapõe-se, nesse caso, à também, para Oswald, mitológica tradição hegeliana de teleologia e progresso. A contradição aparente entre a utilização que Oswald faz do esquema dialético-hegeliano, assim como de diversas teorias filosóficas, sociológicas e políticas, dilui-se no seu esquema antropofágico de apropriar-se das teorias de forma a modificá-las e subvertê-las em seu conteúdo, sem a preocupação com a ‘fidelidade conceitual’ ao modelo ‘original’<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Pindorama, topônimo de origem tupi, significa região ou país das palmeiras. É o nome que os habitantes do continente americano supostamente davam ao seu território antes da chegada dos portugueses.

<sup>19</sup> Sobre a lógica cíclica do mito, ver também os estudos de Eliade (1954/1992; 1963/<sup>6</sup>2000).

<sup>20</sup> Em suas teses contra Marx, Oswald (1929/<sup>2</sup>1990: 52) afirma em “Os erros de Marx” o seguinte:

1º) O que interessa ao homem não é a produção e sim o consumo.

2º) O ‘homem histórico’ é uma criação artificial que não pode presidir a nenhuma pesquisa séria de ordem psicológica. O determinismo histórico é a anedota do determinismo biológico. Muitas vezes mal contada.

Oswald desconstrói o modelo moderno-racionalista, utilizando-se dele, ao invés de negá-lo, “e, na formulação dos temas atuais da Antropofagia, é a dialética o seu maior instrumento” (Oswald 1945b/1992: 103). Confunde os termos e aposta no Matriarcado como forma de reintegrar “a vida primitiva na civilização, é a sociedade matriarcal da era da máquina” (Nunes 1990/<sup>3</sup>2001: 29). Como no exemplo a seguir:

O russo Chestov, depois de constatar que havia qualquer coisa antes da árvore do bem e do mal, isto é, que havia a Idade de Ouro, pergunta se o homem não vive um mau sonho e se não será possível que um dia acorde e redescubra o que perdeu. A Antropofagia responde que sim, dialeticamente. Ela vê na tese do homem primitivo, na antítese o homem histórico e na síntese o homem atômico com a capacidade adquirida pelo milagre da técnica de jogar fora a opressão mítica do Sinai junto com as opressões econômicas que o afligem. (Oswald 1945b/1992: 103-104)

A técnica, portanto, do mundo ocidental-moderno, poderia trazer de volta o ‘Homem Ludens’ ou ‘Antropofágico’, que, vivendo sob a égide do Matriarcado, estaria livre da opressão do mundo do trabalho moderno. E a própria concepção do tempo passa a ser híbrida, na medida em que os acontecimentos do passado pertencem ao presente (atualização histórica do passado) e o presente pertence ao passado, mas também ao futuro enquanto possibilidade de libertação. Nesse sentido, a volta ao Matriarcado (prenúncio de uma filosofia feminista?<sup>21</sup>) representa a utopia de um mundo não somente pré- como também anticapitalista (passado e futuro) de uma sociedade matriarcal e sem classes.

Poderíamos resumir as considerações feitas até aqui da seguinte forma:

A) Oswald incorpora antropofagicamente postulados filosóficos dos mais diversos matizes para integrá-los à sua visão de mundo antropofágica. Como diz Oswald: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (MA);

---

3º) O que faz do comunismo, como qualquer movimento coletivo, uma coisa importante é ainda e sempre a aventura pessoal.

4º) A ideia de um progresso humano indefinido (adotada por mais de um intérprete de Marx) traria finalmente o quadro proposto pela Idade Média, no começo o pecado original. No fim do céu.

<sup>21</sup> Parece ser esta a intenção de Oswald. O autor identifica Simone de Beauvoir como um dos expoentes da nova era matriarcal e feminista. “Simone de Beauvoir, no *Deuxième Sexe*, esse evangelho feminista que se coloca no pórtico da nova era matriarcal [...]” (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 144).

- B) Esses postulados descrevem características supranacionais como modelo explicativo de mundo e proposta de transformação do mesmo;
- C) Ao assimilar e ‘digerir’ o legado filosófico europeu (Nietzsche, Marx, Freud, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Maquiavel, Lênin, Tomás de Aquino, Agostinho, existencialistas, materialistas, medievalistas, entre outros), Oswald transforma-o em uma filosofia da cultura própria. Esse legado, deslocado de seu lugar de ‘origem’, é recodificado. Como afirma Oswald (1946/1992: 286), é o descobrimento do ‘homem nu’, no ‘homem vestido’, que permitirá esta revolução:

O homem nu compreenderá. De volta das viagens ao país do Absoluto, ao país do Tabu. Platão. Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel. Quando sobre a vitória da técnica e da socialização, ele plantar a bandeira angustiada de Agostinho, de Pascal, de Nietzsche e de Chestov. A bandeira ilógica.

- D) Para Oswald, já não interessa mais o comunismo, a psicologia freudiana ou a linguagem surrealista, tudo isso já preexistia em formas antropofágicas: “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a linguagem surrealista. A idade de ouro”. O que ele exemplifica a partir do poema tupi ‘Lua Nova’, que teria sido escrito em ‘linguagem surrealista’ muito tempo antes do movimento europeu surrealista: “Catiti Imara Notiá Imara Ipejú” (MA)<sup>22</sup>;
- E) Mais do que somente uma estética, a filosofia antropofágica seria, portanto, uma pergunta e uma resposta para o significado da vida, como dissemos, uma cosmovisão;
- F) A estratégia de (des)construção literária do nosso autor paulista é profundamente marcada por uma antropologia comparativa entre culturas, através da qual os valores ocidentais são relativizados em sua pretensão de verdade absoluta. Como no exemplo a seguir:

Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos vivos. Jaci é a mãe dos vegetais. Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social planetário. É preciso partir de um profundo ateísmo

---

<sup>22</sup> Trata-se de uma recitação dos índios tupis, na qual Catiti (lua nova), ajuda Rudá, deus do Amor, a trazer de volta o amante ausente. A frase, portanto, significa: “Lua nova, Ó lua nova, assoprai em Fulano lembranças de mim” (cf. Fonseca 1990: 181-182).

para se chegar à ideia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci (MA).

- G) Oswald utiliza-se de um método comparativo, através do qual os valores morais, sociais e culturais são relidos, adaptados, deslocados, recodificados e ressignificados de modo a abrirem-se para a diferença, construindo alteridade;
- H) Oswald sublinha o caráter ritualístico das sociedades, inclusive da europeia iluminista, que acreditava ter-se libertado da religião e do místico através da racionalidade kantiana, sem, no entanto, perceber que a própria ‘razão iluminadora’ constituiria também um mito de explicação do mundo:

Entendendo como entendo o sentimento religioso universal, a que chamo de sentimento órfico, o qual atinge e marca *todos os povos civilizados* como todos os agrupamentos primitivos, isso de nenhuma forma toca a minha equidistância, de qualquer culto ou religião. Hoje, em larga escala, esse sentimento [mito-religioso] se transfere para a *religiosidade política* (Hitler, Mussolini, Stalin). (Oswald 1966/<sup>3</sup>2001: 166, grifo meu)<sup>23</sup>

Tendo em vista essa caracterização do pensamento oswaldiano que acabamos de delinear, poderíamos perguntar-nos se a ‘razão pós-colonial’ oswaldiana, construída sobre princípios de uma filosofia antropofágica da cultura, lograria superar certas aporias do pensamento iluminista europeu. Essas aporias poderiam ser resumidas através do seguinte paradoxo:

Entgegen den Erwartungen der europäischen Aufklärung sind die irrationalen Phänomene und Dimensionen aus der Perspektive der Moderne nicht verschwunden. Die Vernunft Fontenelles war nicht in der

---

<sup>23</sup> Aqui está um dos pontos de interseção, como veremos mais adiante, com o pensamento de Bataille e outros pensadores do *Collège de Sociologie*. Oswald retorna várias vezes ao tema da relação entre política de massa e religião em diversos escritos seus; ver, por exemplo, entre outros, *O Antropófago* (Oswald: s/d/1992). No que se refere aos pensadores franceses do *Collège*, estes também buscaram compreender os movimentos políticos de massa a partir de manifestações que seriam, no fundo, religiosas:

Ein Motto aus dem Werk Kierkegaards, das Bataille für seinen ersten Beitrag *La conjuration sacrée* (Januar 1936) gewählt hatte, erinnert uns daran, dass die politischen Bewegungen, die sich in der Moderne als politische Strömungen ausgeben, im Grunde religiöse Bewegungen darstellen und sich eines Tages als solche erwiesen werden: Die nationalistischen Bewegungen in den modernen Gesellschaften (Russland, Italien, Deutschland) können sich nur auf Grundlage religiöser oder mythischer Werte und Traditionen behaupten, so die These von Bataille, Klossowski und Callois in ihren Schriften aus dieser Periode. (Marroquín/Dietzsch 2003: 70)

Lage, die Religionen zu ersetzen, vollständig säkularisiert bzw. rationalisiert zu sein. Was die moderne Mythologie angeht, so konnte auch sie nicht aus dem kollektiven Gedächtnis vertrieben werden und sie dient heute sogar dazu, die ‚Überlegenheit‘ dieser Rasse oder jener Nation in den religiösen und politischen Ideologien unserer Epoche zu belegen. (Marroquín/Dietzsch 2003: 9)

Por sua vez, num con(texto) pós-colonial de pensamento, as aporias da modernidade se expressam da seguinte maneira:

Die Moderne beinhaltet einen ‘rationalen’ Begriff von Emanzipation, den wir bejahen und respektieren. Zugleich aber entwickelt die Moderne einen irrationalen Mythos, eine Rechtfertigung der Gewalttätigkeit von Genoziden. Die Postmoderne kritisiert die moderne Vernunft als eine Vernunft wegen des Terrors. Wir kritisieren die moderne Vernunft wegen des irrationalen Mythos, den sie mit sich bringt. (Dussel apud Mignolo 2006/2012: 59)

Na obra de Oswald de Andrade, percebemos a interseção possível entre as duas posições teórico-críticas da modernidade acima apresentadas. A disputa com a ‘razão ocidental-colonial’ presente na obra literário-filosófica do escritor paulista serve para, através da criação do mito do Matriarcado e da visão de mundo antropofágica a ela associado, contrapor-se criticamente à pretensão de universalidade racional da modernidade colonial.

O pressuposto racional-universalista da Aufklärung tendia a excluir outras formas de pensamento, invalidando-as a partir de considerações, por vezes, meramente difamatórias. Certo binarismo do pensamento moderno (racional x irracional; lógico x pré-lógico; ciência x crença; em última instância, ‘iluminados’ x ‘não-iluminados’) levaria à suposição de que existe apenas um modelo de desenvolvimento humano a ser seguido. A construção do Patriarcado moderno impusera-se discursivamente, segundo Oswald, como padrão de superioridade. “O branco, que se chamou civilizado, insistiu em padronizar a sua ‘superioridade’”. Desse modo, “o primitivo, que, pela sua teimosa vocação de felicidade, se opunha a uma terra dominada pela sisudez de teólogos e professores, só podia ser o louco ou a criança” (Oswald ([1953]/1966<sup>3</sup>/2001: 200).

Vemos, portanto, que a Antropofagia alça-se a um sistema filosófico de pensamento e de estar no mundo, na medida em que desconstrói os pressupostos filosóficos da modernidade. Se pensamos na Razão, é preciso perguntarmo-nos, qual Razão?; se pensamos em progresso, Oswald questiona seus pressupostos de medida; se pensamos em História, Oswald procura delinear uma outra história da razão e da verdade. É o controle

do imaginário exercido pela razão moderna que a literatura antropofágica de Oswald de Andrade procura libertar das ‘ordens’ da prisão racionalista e instrumental do idealismo burguês-iluminista<sup>24</sup>. Uma de suas principais funções seria impedir a emergência de novas possibilidades, novos caminhos e formas de imaginar a vida que se contraponham ao mundo já existente. É a insubordinação contra a aceção de que um mundo patriarcal seja o único possível.

#### **4.2 Corporeidade e alteridade antropofágica**

A identidade antropofágica pressupõe a revalorização do corpo. É, nesse sentido, que Oswald, em uma leitura muito próxima da de Nietzsche e sua crítica ao cristianismo, reconstrói em seu livro sobre a crise da filosofia ocidental as bases históricas e institucionais do mundo moderno. A noção platônica é incorporada pelo cristianismo através da obra de Santo Agostinho, que, ao valorizar a vida ascética, introduz uma revolução para sua época no modo de pensar. Esse processo de constituição de um sujeito individual moderno é aprofundado por Descartes, ganhando a partir desse momento o status de saber filosófico. A partir desse momento, é a ideia de controle racional do corpo que passa a ser vista e filosofada por quase toda a filosofia moral da modernidade como valor máximo. A filosofia moderna passa então a construir uma moral de repressão ou controle do corpo, uma moral com roupas filosóficas, a qual denominamos de racionalismo. Todo o corpo e toda a corporeidade passam a ser pensados a partir de sua subordinação à ideia de razão. A noção de virtude passa a ser a de repressão dos afetos, criando, dessa forma, a noção de interioridade. Oswald percebe claramente que o processo de institucionalização das ideias dominantes no Ocidente ocorre através de um processo de ‘racionalização religiosa’ e que a propalada secularização do mundo moderno é o resultado daquilo que ele denomina de filosofia messiânica. Com isso, forma-se a identidade moderna colonial, ou seja, uma identidade que, para garantir-se enquanto fundamento da verdade, necessita impor, através de violência simbólica e física, uma certa moral como um valor universal e único. É aí que a constituição do indivíduo moderno é criticada por Oswald. O indivíduo colonizado, tanto na periferia quanto no

---

<sup>24</sup> Sobre a teoria do controle do imaginário exercido pela razão moderna especificamente sobre a literatura, ver Lima (1990). O autor define dois tipos de controle do imaginário na literatura; o primeiro refere-se ao controle religioso nos séculos XVI e XVII e o segundo ao controle exercido pela razão Iluminista que, iniciando no século XVIII, estender-se-ia até os dias atuais.

centro, torna-se então um escravo moral dos valores modernos do trabalho, da ideia de meritocracia e da noção de honra conectadas a essas supostas virtudes. Os corpos colonizados, dóceis e produtivos nas palavras de Foucault, cristianizados e vestidos para Oswald, transformam-se em agentes submissos de reprodução da moral ascética. O indivíduo narcísico passa a ser valorizado pela filosofia como fonte primeira e última do saber e da liberdade, deixando de lado a dinâmica social e institucional que constrange e conforma os corpos dos indivíduos e sua forma de pensar o mundo. Suas consequências práticas são a instrumentalização do ser humano e a canibalização negativa do mesmo pelo mercado capitalista.

É essa miopia do saber moderno que a *Antropofagia* procura corrigir ao buscar pela revalorização do corpo e da corporeidade como instrumento de conhecimento do mundo e como valor moral que fora perdido durante a modernidade ocidental. A *Antropofagia*, como ato simbólico-ritual, reconstrói a dinâmica social do grupo e dos valores que são construídos pelas instituições a ele pertencentes. Ao negar a separação dual entre corpo e espírito cartesiano-moderna, a *Antropofagia* defende que o conhecimento é também incorporação de valores e morais. Literalmente, o conhecimento torna-se corpo, ou seja, uma forma de agir e comportar-se perante o mundo. A *Antropofagia* percebe que o corpo é também um significante social e que o ato de devorar e ser devorado significa incorporar democraticamente e negociadamente os valores do Outro.

Desse modo, o corpo ganha, através da filosofia antropofágica, um papel central na constituição do saber. A *Antropofagia*, nesse sentido, é a busca pelo conhecimento que fora perdido pela razão sem corpo cartesiana. Seria aquilo que Oswald denomina de “vacina antropofágica” contra um pensamento que se esforçava para conceber um mundo racional independente do corpo (*cogito, ergo sum*). “Vejam o roteiro mental do *Cogito*. Data ele de Agostinho e tem a sua formulação completa no *Cogito ergo sum*, que um filósofo posteriormente encontrou. Sou pensado, ou melhor, sou objeto de cogitação, logo, existo” (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 129).

Essa concepção de existência cartesiana, fundante do ‘Novo Tempo’ ocidental, alicerça-se sobre a concepção de que o ser humano existe porque pensa, mas não necessariamente porque possui um corpo desejante e pensante. A exclusão moderno-cartesiana do corpo é a negação *par excellence* da visão de mundo antropofágica. Como afirmava o outro Oswaldo do movimento antropofágico:

O homem, (falo o homem europeu, cruz credo!) andava buscando o homem fora do homem. E de lanterna na mão: filosofia. Nós queremos o homem sem a dúvida [dúvida cartesiana?], sem sequer a presunção da existência da dúvida: nu, natural, antropófago. (Costa 1928: 8)<sup>25</sup>

Nesse sentido, seria preciso restituir ao corpo a sua função epistêmica para que se possa abandonar a ‘moral colonial do homem vestido’:

Foram estas as consequências dos versos ruinzinhos que Anchieta escreveu na areia de Itanhaém: Ordenações do Reino, gramática e ceia de Da Vinci na sala de jantar. E não houve assim quem comesse Anchieta! Portugal vestiu o selvagem. Cumpre despi-lo. Para que ele tome um banho daquela ‘inocência contente’ que perdeu e que o movimento antropófago agora lhe restitui. (Costa 1928: 8)

A recusa em “conceber o espírito sem o corpo” (MA), aproxima a *Antropofagia* de uma filosofia dos afetos e dos desejos, em que o erotismo não deixaria de ser uma forma de conhecimento. O corpo então deixa de ser somente um mero aparato do intelecto, com o queria Descartes, para participar ativamente na produção de significados. Aquilo que Nietzsche chamou de reabilitação da sensibilidade do gosto (*Rehabilitierung des Geschmackssinnlichkeit*), que reemprestava ao corpo, através da metáfora da devoração, o seu devido valor simbólico (cf. Lima 1989/1991: 32).

---

<sup>25</sup> Segundo Jáuregui (cf. 2016), Oswald Costa teria sido, juntamente com Oswald de Andrade, um dos grandes teóricos e contribuidores do movimento antropofágico. No entanto, ao contrário de Oswald, Costa teria ficado no esquecimento, apesar de ter sido juntamente com Raul Bopp, diretor da segunda edição da *Revista de Antropofagia* (março a agosto de 1929). Assim como Oswald, Costa tinha uma posição claramente crítica em relação ao colonialismo. A publicação de seu texto “A ‘Descida’ Antropophaga” (cf. Costa 1928), no primeiro número da *Revista de Antropofagia* pode ser considerada, segundo Jáuregui (2016: 355), “[...] un texto que puede ser llamado sin temor a exagerar el otro manifesto antropófago”. Discordo, no entanto, da posição de Jáuregui no sentido de afirmar que Oswald Costa representaria um caso singular no grupo da Antropofagia, a tal ponto que Costa teria sido o autor que mais veementemente teria se ocupado com as questões da colonização cultural moderna (cf. Jáuregui 2016: 367-369). Que o autor queria em seu artigo enfatizar ao máximo o caráter anticolonial e de resistência ao colonialismo cultural ocidental de Oswald Costa, parece-me correto e, como muito bem o demonstrou, coerente. No entanto, como procuro evidenciar, as diferenças entre Oswald de Andrade e Oswald Costa não são assim tão grandes como se afirma. Pelo contrário, parece-me evidente que o projeto antropofágico de Costa e de Andrade, que, aliás, escreviam juntos na mesma revista, muito se assemelham, de modo que ambos os autores podem ser considerados críticos veementes da colonização histórica e cultural brasileira. Por isso que, ao invés de enfatizar uma aparente oposição teórica entre esses autores, parece ser mais adequado considerar o Oswald como o ‘irmão esquecido’ do Oswald.



Para Oswald, o pensamento cartesiano fora responsável pela criação do homem anti-anthropofágico, o homem histórico, civilizado, vestido, logicamente cartesiano que, na visão do autor, é constituído por valores decadentes:

No paroxismo que atingiu a filosofia existencial, processa-se apenas uma exaltação do primitivo. É no fundo uma revalorização do homem natural que se produz com os quadros esclerosados do homem histórico, do homem civilizado, do homem vestido, enfim, do homem cartesiano. (Oswald 1945b/1992: 102)

E, em resposta a esses valores decadentes da modernidade colonial, surge a filosofia existencialista de Nietzsche (cf. Oswald 1945b/1992: 101) e dos antropófagos:

Em Nietzsche e Kierkegaard, inicia-se no século XIX um dramático protesto humano contra o mundo lógico de Hegel e a sua terrível afirmação de que tudo que é racional é real. Hegel, que completa a metafísica clássica de Kant, promete e sagra a imagem dum mundo hierarquizado e autoritário que terminará nas delícias do Estado Prussiano e dialeticamente em Nuremberg. (Oswald 1945b/1992: 102)

A referência aos processos de Nuremberg, ocorridos entre outubro de 1945 e novembro de 1946, recorda-nos da posição de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, os quais, assim como Oswald, percebiam as contradições e as aporias da razão instrumental.

Desse modo, despiando-se da ética colonizadora do individualismo burguês, o ser humano voltaria a relacionar-se antropofagicamente com o seu Outro. Relacionar-se antropofagicamente com o Outro significa um resgate da dimensão simbólica da troca e da comunicação com a alteridade cultural no processo do pensar e do existir.

A semiótica antropofágica restitui o processo de ‘incorporação da alteridade-cultural’, da diferença, como forma de conhecimento. O corpo antropofágico, agora liberado da “Moral da Cegonha” (MA), reivindica a dimensão do conhecimento enquanto experiência de troca e reconhecimento do Outro.

Buscando um princípio de representação desse processo de conhecimento antropofágico não-individualizante, Oswald recorre à ideia do dionisíaco, próxima a que fora descrita por Nietzsche (cf. 1872/2015) em *O nascimento da tragédia*. A dimensão relacional dionisíaco-anthropofágica, diferenciando-se da apolínea, o deus da

individualidade, busca em Dionísio a dimensão existencial da fluidez, da transgressão, do movimento, da desintegração de si através da interação com o Outro<sup>26</sup>.

Apolo e Dionísio são, portanto, figuras literárias de representação simbólica de duas formas opostas, mas também complementares, de construção da identidade/alteridade. Dionísio rejeita o princípio socrático-individualizante do ‘Conhece-te a ti mesmo’. Ele é o deus da festa, do excesso, do gasto e da transgressão. É responsável por diluir as belas formas individuais e individualizantes de Apolo, por diluir também as fronteiras entre o Eu e o Outro, entre o nacional e o estrangeiro.

O *topos* dionisíaco une, ao final, Oswald a Freyre na explicação daquilo que seria, para um, a cultura antropofágica, para o outro, a própria identidade do Brasil. Como afirma Burke (2008: 179):

The idea of the Dionysian might have been devised for a discussion of Brazil in general and the North-East in particular so appropriate was it to his part of the world. Freyre introduced the contrast into later editions of CGS and exploited it in a variety of contexts: types of fashion, types of intellectual and [...] types of football, contrasting the Apollonian English style with the Dionysian play of Brazilian mulattos. He wrote about the opposition between Apollonian friendship and Dionysian cordiality, and noted the irony of the Apollonian ascetic Euclides da Cunha writing a masterpiece about Dionysian, sensual Bahia.

Nesse sentido, a cultura dionisíaco-antropofágica ganharia força modeladora com a volta ao Matriarcado de Pindorama, momento no qual a dimensão lúdica do homem

---

<sup>26</sup> Em Nietzsche Apolo e Dionísio são definidos da seguinte maneira:

Apollo, als der Gott aller bildnerischen Kräfte, ist zugleich der wahrsagende Gott. Er, der seiner Wurzel nach ‚Scheinende‘, die Lichtgottheit ist, beherrscht auch den schönen Schein der inneren Phantasie-Welt. Die höhere Wahrheit, die Vollkommenheit dieser Zustände [...]. (Nietzsche 1872/2015: 21)

Dionísio, diluidor da forma, apresenta-se da seguinte forma:

Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysus überschüttet: unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger. Man verwandele das Beethoven’sche Jubellied der ‘Freude’ in ein Gemälde und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken: so kann man sich dem Dionysischen nähern. Jetzt ist der Sklave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Not, Willkür oder ‚freche Mode‘ zwischen den Menschen festgesetzt haben. (Ibid.: 22)

Sobre a crítica à cultura, arte e filosofia moderna no primeiro Nietzsche, ver Benchimol (2003).

poderia se sobrepor à sua condição atual de ‘(neo)escravos coloniais’ do mundo neoliberal.

Para Oswald, o capitalismo patriarcal é a prisão do *Homo Ludens*:

No mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim de seu longo estado de negatividade, na síntese, enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico. Sobre o Faber, o Viator e o Sapiens, prevalecerá então o Homo Ludens. À espera serena da devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico. (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 106)

O homem *matematicus*, o homem financeiro, o homem contador, banqueiro, agiota, representam tipos weberianos de relação e pertencimento social que implicam em vínculos meramente ‘produtivos’, no sentido de lucro e de coisificação dos seres humanos. É o amor bancário, contabilizado através das prostitutas do mangue que se vendem como mercadorias pelo pão e ‘pau nosso de cada dia’ (cf. Oswald 1930-1950/1991), para ‘salvarem’, desse modo, a instituição burguesa do casamento monogâmico, que Oswald critica.

(Re)escrevendo contra a lógica canibal do capitalismo financeiro e de mercado, Oswald ‘desenha’ a dimensão antropofágica do ser humano estabelecendo como sua característica principal um outro gesto relacional, uma outra logicidade/razionalidade de pensamento e de agir, na qual, o que prevalece é a (des)lógica do gasto, da transgressão e da festa<sup>27</sup>. Em termos weberianos, o que Oswald busca é a construção de uma nova *Sinnenkultur*. Como afirma o autor (1950/<sup>3</sup>2001: 106):

---

<sup>27</sup> Os conceitos de gasto (al. *Verausgabung* / fr. *Dépense*), festa, consumo e transgressão remontam a Bataille (cf. 1928/2013; 1957/2013; 1973/1997; 1975/<sup>3</sup>2001) e aos escritores e intelectuais que, em torno dele (entre outros, Michel Leiris e Roger Caillois), através do *Collège de Sociologie*, da sociedade *Acéphale* e dos surrealistas, reuniram-se em Paris entre os anos de 1937 e 1939. Nesse sentido, é preciso ter em mente que o ‘gasto’ oswaldiano-batailliano não se assemelha ao ‘gasto consumista’ do modo de produção capitalista. Bataille e Oswald procuram compreender as relações sociais baseando-se principalmente na interpretação dos mitos e da religião de cada sociedade em particular. O interesse desses autores é analisar a mitologia identitária (*Gründungsmythos*) da modernidade ocidental. Sobre as definições de religião e mitologia das quais me utilizo para interpretar a obra de Oswald, do *Collège de Sociologie* e do grupo *Acéphale* ver, entre outros, Hollier (1979/2012); Marroquín/Seiwert (1996); Marroquín (2003; 2005); Durkheim (1897/1898); Callois (1939/1988; 1939); Bataille (1973/1997; 1975/<sup>3</sup>2001; 1979).

É interessante notar que algumas das ideias que circulam entre os antropófagos e o *Collège de Sociologie*, principalmente aquelas que possuem caráter antropológico, circulavam entre o Brasil e a França nas décadas de 20 e 30 através dos trabalhos de antropólogos brasileiros e de franceses que vinham ao Brasil pesquisar sobre o modo de vida de algumas comunidades indígenas (entre

No fundo de todas as religiões como de todas as demagogias, está o ócio. O homem aceita o trabalho para conquistar o ócio. E hoje, quando, pela técnica e pelo progresso social e político, atingimos a era em que, no dizer de Aristóteles, ‘os fusos trabalham sozinhos’, o homem deixa a sua condição de escravo e penetra de novo no limiar da Idade do Ócio. É um outro matriarcado que se anuncia.

A relação antropofágica, portanto, estabelece uma nova economia dos desejos e das pulsões vitais, uma *Sinnenkultur*, que, contrariando as lógicas utilitaristas e mercantilistas do mundo ocidental-capitalista no qual vivemos, procurava desconstruir a ‘verdade do homem civilizado’:

[...] o Reformador dá as bases para força moral da burguesia. É a doutrina da graça. Deus elege os beneficiários do lucro. Contra o Sacerdócio, que é o ócio sagrado, surge na sua virulência, o negócio que é a negação do ócio. (Oswald 1950/<sup>3</sup>2001: 128)

O que vemos na obra de Oswald é um movimento filosófico-literário que vai em direção à criação de uma postura política em relação ao mundo colonial. Em *A Crise da Filosofia Messiânica* (cf. 1950/<sup>3</sup>2001) e das *Marchas das Utopias* (cf. 1966/<sup>3</sup>2001), Oswald constrói uma crítica bem-humorada e sarcástica das ideias-mitos que promovem a modernidade capitalista. Para o autor, a cultura antropofágica representa a superação (*Überschreitung*) do *homo oeconomicus*. Ao invés do negócio, o ócio criativo como gesto relacional. Negando, dessa forma, a funcionalidade do mundo burocrático-moderno, Oswald postula o enfretamento do absurdo da existência: “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chama-se Galli Mathias. Comi-o” (MA).

Por sua vez, o *homo antropophagicus*, filosoficamente anti-cartesiano, economicamente anticapitalista, politicamente pós-colonial, estabelece sua relação com o Outro através da *Festökonomie*, pois é por meio do prazer e do gozo que os diferentes podem melhor se compreender. Como no caso de Caminha, que registrara o encontro festivo com o ‘Novo Mundo’, no qual os seres humanos se envolvem e se compreendem por intermédio da economia do *Rito* e da *Festa*, e não do negócio:

---

outros, Alfred Métraux, Lévi-Strauss, Roger Bastide, Gilberto Freyre e Florestan Fernandes). Alfred Métraux, por exemplo, aluno de Marcel Mauss e amigo de Bataille, escrevera em 1928, mesmo ano de publicação do *Manifesto Antropófago*, sua tese de doutorado sobre a religião dos tupinambás. Some-se a isso o fato de que Bataille cultivava grande interesse pela literatura e pela etnologia, tendo retirado dessas fontes muitas de suas ideias (cf. Métraux 1963).

Além do rio, andavam muitos deles dançando e folgando, uns diante dos outros, sem se tomarem pelas mãos. E faziam-no bem. Passou-se então além do rio Diogo Dias, almoxarife que foi de Sacavém, que é homem gracioso e de prazer; e levou consigo um gaiteiro nosso com sua gaita. *E meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam, e andavam com ele muito bem ao som da gaita.* Depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito. (Caminha 1500/1987: 80, grifo meu)

As noções de gasto (*Verausgabung* / *Dépense*) e *Festökonomie* são centrais para a compreensão do conceito da *Antropofagia* oswaldiana, o qual o autor elaborou e reelaborou ao longo de sua vida. O caminho para a ressignificação do ser humano ocidental não se encontraria na possibilidade de consumir bens, mas na possibilidade de consumir o Outro em si, na alteridade, no amor e no apego à vida na terra e aos seus prazeres, de modo que a única possibilidade da felicidade se localizaria no encontro devorador (e não destruidor) com o Outro. Nesse sentido, o fundamental da existência humana estaria no gesto relacional que a economia da festa, do banquete, da celebração, do júbilo e do divertimento é capaz de produzir.

Politicamente pós-colonialista, para Oswald, a *Antropofagia* era também um modelo de resistência aos processos de colonização. O primeiro contato com o europeu e sua civilização não ocorrera através de bravos conquistadores que a história oficial tão belamente gosta de contar-nos, mas através de *refugiados* (utilizando um termo tão atual em nossos tempos) em busca de um paraíso na Terra. “Mas não foram os cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti” (MA).

A ‘razão pós-colonial’ da ‘política antropofágica’ constitui uma estratégia de resistência à mentalidade colonialista. É nesse sentido que Oswald afirma, cem anos após a emancipação política do país, que “a nossa independência ainda não foi proclamada. Frase típica de D. João VI: - Meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte” (MA). Percebendo, portanto, a necessidade de uma política cultural que se livrasse do “espírito bragantino”, das “ordenações” exteriores e dos costumes meramente importados da Europa pela intelectualidade brasileira, Oswald proclama a nova independência do país, que, nesse momento, deveria ser além de política, também cultural, simbólica e semiótica.

Oswald acreditava na utopia como forma de protesto, “a utopia é sempre um sinal de inconformação e um prenúncio de revolta” (Oswald 1966/<sup>3</sup>2001: 209). A utopia antropofágica é um sinal de protesto, de vontade de subverter a ordem estabelecida. É nesse sentido que o autor proclama a volta ao Matriarcado de Pindorama, através da Revolução Caraíba. “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem” (MA).

É acreditando na potencialidade da utopia que o autor estabelece o calendário solar-antropofágico em contraposição ao calendário cristão, “Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha” (MA). 1556 é o ano zero do antropófago porque representa o ano no qual o Bispo Sardinha, conhecido como o primeiro Bispo do Brasil, fora devorado pelos índios caetés em um belo e festivo banquete. É o ano que marca o início da devoração cósmica oswaldiana. E como se o tempo linear e teleológico já não importasse para os antropófagos, Oswald adianta ao seu gosto o calendário-antropofágico em dois anos<sup>28</sup>.

O simbolismo da devoração do Bispo Sardinha é explicado pelo próprio Oswald da seguinte forma:

O dia em que os aimorés comeram o bispo Sardinha deve constituir, para nós, a grande data. Data americana, está claro. Nós não somos, nem queremos ser, brasileiros, nesse sentido político-internacional: brasileiros-portugueses, aqui nascidos, e que, um dia, se insurgiram contra seus próprios pais. Não. Nós somos americanos; filhos do continente América; carne e inteligência a serviço da alma da gleba. O fim que reservamos a Pero Vaz Sardinha tem uma dupla interpretação: era, a um tempo, a admiração nossa por ele (representante de um povo que se esforça por derrubar aquele presente utópico, que foi dado ao Homem ao nascer, e que se chama Felicidade) e a nossa vingança. Porque, que eles viessem aqui nos visitar, está bem, vá lá; mas que eles hóspedes, nos quisessem impingir seus deuses, seus hábitos, suas línguas... isso não! Devoramo-lo. Não tínhamos, de resto, nada mais a fazer. (Oswald 1928/<sup>2</sup>1990: 44)

Oswald ‘inaugura’ a cultura pós-colonial no Brasil. Ao romper com a estrutura temporal do passado colonial, através do estabelecimento de um novo calendário, o autor implode o *continuum* da história colonial e de suas narrativas eurocêntricas. O *Manifesto* torna-se, dessa forma, uma espécie de ‘Proclamação da República Antropofágica’, declarando que a Revolução Caraíba será maior que a Revolução Francesa. Desse modo, o Ano I da Deglutição do Bispo Sardinha marca literariamente a ruptura com o passado

---

<sup>28</sup> A instituição do calendário de Oswald está adiantada em dois anos. De 1556 (ano 0 do calendário solar-antropofágico) a 1928 são 372 anos e não 374, como está escrito ao final do MA.

colonial brasileiro. Para completar sua ‘Proclamação Antropofágica da Independência’, Oswald assina o *Manifesto* “Em Piratininga” (supostamente a forma como os indígenas locais denominavam essa região), desdenhando do nome topográfico de batismo dado pelos colonizadores à cidade de São Paulo. O *Manifesto* é, nesse sentido, um ‘rebatismo’ antropofágico e pós-colonial da cultura ocidental-brasileira.

Ocidental-brasileira porque a intenção antropofágica não é somente revisar e reelaborar o passado, mas também recodificar, através da devoração-incorporação, a cultura ocidental. Para o escritor paulista, o elemento europeu na cultura brasileira não poderia, nem deveria ser completamente negado, tratava-se de *incorporar de forma crítica*, ou seja, antropofagicamente, a cultura do colonizador. Incorporação crítica significa absorver aqueles elementos que poderiam ser de interesse para engrandecer a própria cultura, sem, no entanto, esquecer-se ou rejeitar todas as suas outras matrizes culturais que dela fazem parte. Como afirmara em seu ‘manifesto’, o ‘irmão antropófago’ de Oswald, “reagindo contra a cultura, estamos dentro dela” (Costa 1928: 8).

A *Antropofagia*, nesse sentido, pode ser encarada como uma reflexão sobre um ‘modo de vida’ (*Lebenseinstellung*) associado a uma ‘nova’ ‘visão de mundo’ (*Weltanschauung*). Ao final, é um modelo, desenvolvido por Oswald, de sociabilidade híbrido, na medida em que as partes, ao comunicarem entre si (devorar e ser devorado ou devorar e deixar-se ser devorado), entram em processo de negociação, apesar das diferenças. É a conciliação de modelos de existência entre o abstracionismo iluminista e a corporeidade antropofágica. Por isso, o modelo antropofágico é de exportação, pois ele seria uma modelo de revisão dos valores ocidentais e da (con)vivência entre os seres humanos. Como afirma Wangerin (2007: 1):

Die vom brasilianischen Modernisten Oswald de Andrade 1928 begründete Idee der Anthropophagie als Metapher der kulturellen Einverleibung stellt nicht nur einen kulturhistorischen Erklärungsversuch für die Geschichte Brasiliens dar, sondern liefert darüber hinaus eine revolutionäre und internationale relevante Strategie der Kulturaneignung und -auffassung, die neue Perspektiven zum Umgang mit kultureller Differenz aufwirft, wie sie heute immer bedeutender werden. Könnte die Metapher der Menschenfresserei als transformative Strategie des ‚Fressens statt Vernichtens‘ Wegbereiter einer Überwindung interkultureller Konflikte und Hierarchien sein und damit einen neuen Ansatz für zur Zeit selbst unüberbrückbar erscheinende kulturelle Disparitäten, wie beispielsweise zwischen Islam und Christentum, liefern? Sollte der ‚barbarische‘ Ritus des Essens menschlichen Fleisches zu einer modernen Poetik der Befriedung werden?

A hibridez antropofágica poderia, desse modo, contribuir para uma melhor compreensão entre os seres humanos. É a *Antropofagia* associada aos problemas sócio-religioso-político-culturais atuais e utilizada como instrumento de negociação entre as diferenças culturais. Esse modelo antropofágico de sociabilidade permitiria que as forças antagônicas existentes no seio de uma sociedade se equilibrassem (usando um termo caro a Freyre), sem, no entanto, terem que ser completamente destruídas. É um modelo de convivência democrático, no qual as diferenças e o direito de minorias devem sempre ser levados em consideração pelas partes. Como afirmara Oswald, médico e diagnosticador da cultura contemporânea, é a antropofagia a ‘vacina’ necessária para o equilíbrio dos conflitos, “necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores” (MA).

A *Antropofagia*, inserida num contexto democrático de negociação dos termos de convívio entre os seres humanos, administra os conflitos de interesse entre diferentes culturas que habitam dentro de uma mesma sociedade; o que ela promove é o encontro dos antagonismos. E o que se estabelece é uma relação de alteridade no sentido que Bhabha, citando Levinas, empresta ao termo: “É um amor ético no sentido levinasiano de que a ‘interioridade’ do sujeito é habitada pela ‘referência radical e anárquica ao outro’ (Bhabha 1994/2013: 43). Como afirma Oswald (1950a/<sup>3</sup>2001: 157), em termos parecidos:

Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire – isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário.

O Outro, não sendo o contrário de mim, mas aquele que me complementa no processo de significação identitária, torna-se necessário para a minha existência. É nesse espaço híbrido, no “entre-lugar entre uma e outra [cultura]” (Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 44), que a língua do Outro é devorada: “*tupy or not tupy that is the question*” (MA), fazendo com que o ser se torne também *tupy* e não somente *to be*. O trabalho de *mimicry* (cf. Bhabha 1994), de recodificação, ressignificação e reescritura da poética antropofágica traduz a busca pela dissolução do ego no Outro. Para Oswald, esse Outro me afeta não na sua mesmidade, mas na sua diferença: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem.



Lei do antropófago” (MA). O interesse antropofágico é, portanto, por aquilo que ainda não sou, ou seja, pelo Outro. Não se trata de devorar para permanecer igual ou para destruir a potência influenciadora e modificadora do outro em mim; pelo contrário, se devoro, é para aumentar minhas potências vitais, na medida em que aumento minhas possibilidades de ser eu mesmo. São identidade(s) pensadas no plural, formas de ser(em) vários ao mesmo tempo.

Oswald replica em seu manifesto a noção de alteridade tupi, que, segundo Viveiro de Castro (2002: 206), constitui-se da seguinte forma:

Era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado’ para lembrarmos a profunda reflexão de Clifford.

Os antagonismos, portanto, ao invés de separarem os seres humanos, contribuiriam para construir novas perspectivas, múltiplos olhares sobre o humano e sobre a vida, de modo que as partes têm sempre suas razões e a verdade pode ter sua existência múltipla, tal como afirmara o grande poeta português Fernando Pessoa e seus múltiplos heterônimos-identitários:

Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado um com o outro. Cada um me contou a narrativa de por que se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou suas razões. Ambos tinham razão. Não era que um via uma coisa e outro outra, ou que um via um lado das coisas e outro um outro lado diferente. Não: cada um via as coisas exatamente como se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro, mas cada um via uma coisa diferente, e cada um, portanto, tinha razão. Fiquei confuso desta dupla existência da verdade. (Pessoa s/d /<sup>3</sup>2005: 212-213)

Deixando de lado o medo, a *Antropofagia* postula a celebração dos rituais cotidianos de encontros e desencontros e de abertura necessária para a existência de diferentes razões, múltiplas perspectivas. O *homo anthropofagicus* eleva-se então a novas experiências e permite-se pensar o improvável, o espaço entre o limite e a transgressão:

„Devorar e ser devorado“ heie also, den anderen aufzuessen und gefressen zu werden in einer Form von transkulturellem Austausch, was etwas ganz anderes sei, betont Azevedo, als „Aufessen“ im Sinne eines Dogmatismus, wo eine Weisheit als die einzig richtige beschwrt und andere bekämpft würden, wie wir es etwa in Nahen Osten zwischen Juden und Arabern erleben würden. Der Muslime habe Angst, sich am Juden zu „kontaminieren“, unrein zu werden, sagt sie [Beatriz Azevedo<sup>29</sup>], der Anthropophage aber *ernähre* sich vom anderen, er habe keine Angst vor dem Nicht-puren, denn er weiß, dass das Universum pur und nicht-pur sei, dass alles sich vermische und miteinander kommuniziere. (Wangerin 2007: 21)

As culturas se comunicam umas com as outras e na medida em que o fazem suspendem as fronteiras entre o Eu e o Outro e entre os nacionalismos. As comunidades culturais passam a perceber-se conectadas entre si, além do limite de fronteiras nacionais. Desse modo, o ser humano abre-se antropofagicamente para a comunicação que nos leva à superação do medo e nos conduz à busca de formas culturais mais complexas. É nesse sentido que também afirma Freyre que, “a maior cultura é a maior complexidade e não a simplificação pelo ‘standard’ da maioria. O desenvolvimento de uma civilização depende da harmoniosa e quase se poderia dizer musical interação de forças diversas. Só assim se rejuvenescem as mesmas forças” (Freyre apud Pallares-Burke 2005: 437).

A cultura mais elevada seria aquela que apresenta a maior complexidade possível, a maior hibridez, e não a ‘simplificação da pureza’. Pureza passar a ser sinnimo de ingenuidade e de pobreza espiritual, de falta de sinceridade para consigo e para com o Outro. “Nenhuma cultura  jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro” (Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 71).

---

<sup>29</sup> Beatriz Azevedo  escritora, música, atriz e assistente de direção do *Teatro Oficina*. Azevedo  também organizadora, entre outras, do *Encontro Internacional de Antropofagia*. Sua dissertação de Mestrado sobre Oswald de Andrade e a Antropofagia, defendida na USP em 2012, foi posteriormente publicada pela editora Cosac Naify (cf. Azevedo 2016).

A *Antropofagia* transforma-se então numa poética de ‘equilíbrio de antagonismos’, de interação de diferentes matrizes culturais. Uma ‘religião’ politeísta, que aceita diferentes deuses, desde que eles se combinem em proveito do interesse comum, ou seja, de elevação da vida a qualidades superiores de potência, de amor, de simpatia, de beleza, de ética e estética. Como resposta às visões antagônicas da sociedade, a *Antropofagia* permite a maximização de possibilidades, a maximização da hibridez, na qual a ‘verdade’ pode estar em ambos os lados ou em nenhum deles, porém em um terceiro espaço negociado (cf. Bhabha 1994; de Toro 2006b; 2002)<sup>30</sup>.

Ao invés de um dualismo puro e simples, é o *Terceiro Espaço* de enunciação e negociação que constrói a possibilidade de perceber a emergência da cultura na fronteira devoradora de valores e signos. Signos estes que, como viemos demonstrando ao longo deste trabalho, são muitas vezes “(mal) lidos e apropriados de maneira equivocada” (Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 69). Releitura, construção e desconstrução, movimentos de de- e retorialização fazem com que os significados e símbolos culturais não possuam “nem unidade, nem fixidez primordial” (ibid.: 74), podendo ser consumidos antropofagicamente<sup>31</sup>.

Como vimos, a reapropriação antropofágica ocorre através da utilização de estratégias que justapõem e contrapõem diversos níveis textuais: o histórico, o político, o literário, o antropológico, o sociológico, o filosófico, entre outros, de modo que a literatura e, consequentemente, a própria cultura caracterizam-se por serem espaços híbridos de devoração e incorporação de diferentes matrizes culturais.

---

<sup>30</sup> A ideia de negociação como princípio fundamental para a formação da alteridade e do respeito mútuo das diferenças tomo emprestado, além de Bhabha, também em de Toro (2006b: 223):

‘Altaridad es una categoría operacional que proviene de la filosofía, pero marca el proceso de la negociación de la diferencia cultural. No se trata pues, insistimos, de una superación hacia un nivel más elevado (‘*Aufhebung*’) ni de asimilación. Bajo negociación podemos entender un acto de apertura de complejísima naturaleza y no libre de conflicto. Este movimiento implica reciprocidad.

[...] La ‘altaridad’ rinde cuentas como forma operativa a las discontinuidades y rupturas de la historia y de la cultura que supeditadas a un concepto teleológico, normativo y casual fueron subyugadas o dejadas fuera de consideración. ‘Altaridad’ puede por esto ser definida además como un archisemema en cuanto pone a disposición estrategias discursivas para encuentros culturales y la Otridad.

<sup>31</sup> “É o Terceiro Espaço, que embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo”. (Bhabha 1994/<sup>2</sup>2013: 74, grifo meu)

Desse modo, ao mesmo tempo que a *Antropofagia* se projeta, enquanto movimento de alteridade na cultura ocidental, faz parte dela. Oswald utiliza-se da devoração dos arquivos deixados pelos viajantes e missionários para retraduzir o canibalismo colonialista em antropofagia pós-colonial. É a desconstrução do cânon europeu através da estratégia de deslocamento *to be or not to be* para *tupy, or not tupy*, ou seja, da *différence* para *différance*<sup>32</sup>. É justamente neste deslize gramatical que a diferença é marcada. Nesse sentido, a *Antropofagia* pode ser compreendida no sentido que Bhabha (1994/<sup>2</sup>2013: 36) afirma em relação à literatura: “O estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de ‘alteridade’”.

A *Antropofagia*, portanto, é o Outro lado da moeda, é o diferente, mas também o mesmo, é a repetição do diferente, a crítica ao lado obscuro e contraditório do Iluminismo, enfim, aquilo que nós ocidentais, europeus ou não, reprimimos em nome de uma positividade do saber. E é neste devir Outro que o canibal-antropófago abre o caminho para a crítica pós-colonial.

---

<sup>32</sup> Derrida bezeichnet diese Sinnverschiebung mit dem Neologismus *différance* (vom frz. Verb *différer* = sich unterscheiden, abweichen, verschieben, vertagen), um auszudrücken, dass die Unterscheidung von Literatur und Schrift, von Schrift und Text nicht durch Bezugnahme auf die Sinngegenwart eines oder mehrerer Signifikate fixiert werden kann, sondern zu einer endlosen Verschiebung des Sinnes führt. (Zima 1997/<sup>3</sup>2014: 186-187). Ver também Derrida (1967/1973; 1967/<sup>2</sup>1995; 1972).

### 4.3 *Macunaíma*: uma escritura pós-colonial?

*Komm und verschlinge mich, Waimesá-podole, wie du meinen Bruder verschlungen hast! Die anderen kamen von beiden Seiten, um zu schießen. Als Waimesá-podole seine Zunge herausstreckte, um Ma nápe zu fassen, schossen die anderen ihn mit den Pfeilen in den Kopf und töteten ihn. Dann öffneten sie seine Eingeweide. Da war Makunaíma drinnen. Er lebte und sprang heraus. Er sagte: Habt ihr gesehen, wie ich mit einem solchen Tier kämpfe? – Dann kehrten sie nach Hause zurück.*  
(Lendário de Koch-Grünberg 1917/1924: 51)

Macunaíma nasceu na região de Roraima, perto do rio Uraricoera e pertence à tribo dos Tapanhumas, uma tribo amazônica, de cor de pele negra. A *Odisseia brasileira*, tal como Oswald de Andrade a denominava, conta a história das aventuras enfrentadas por Macunaíma, o herói antropofágico, no intuito de recuperar sua pedra de poderes mágicos, a qual perdera durante um banho no rio. O amuleto mágico, denominado Muiraquitã, fora um presente que o herói antropofágico recebera após casar-se com Ci, a mãe da floresta. Macunaíma descobre que a pedra mágica fora engolida por uma tartaruga, tendo ido parar em São Paulo nas mãos de um peruano com nome de italiano Wenceslau Pietro Pietra, mas também conhecido como Piamã. Ao saber disso, Macunaíma, acompanhado de seus irmãos, embarca numa viagem em direção à cidade com o intuito de recuperar o amuleto perdido. Após inúmeras aventuras e desventuras vividas na selva de pedra, Macunaíma consegue reaver seu amuleto e retornar ao Amazonas. De volta à casa, o herói não encontra mais seu povo, entra em disputa com o irmão Jiguê, o qual, furioso, destrói todos os membros da família, com exceção de Macunaíma. O herói enfrenta ainda a fúria de Vei, a Sol, devido ao fato de que ele abandonara uma de suas filhas. Ao final, durante um banho no rio, o herói perde novamente o amuleto mágico, além da perna direita, ficando horivelmente mutilado e sem a sua Muiraquitã. Sozinho e cansado de viver, Macunaíma decide se retirar da Terra e virar estrela.

Essa é a brevemente resumida estória de *Macunaíma*, o qual, entre todos os romances produzidos pela primeira geração modernista, pode ser considerado como o mais complexo e culturalmente o mais influente. Por constituir-se em uma escritura inovadora, criativa, experimental, antropofágica e modernista, o significado da *Odisseia brasileira*, sua estrutura de construção e suas possíveis definições literárias, tomaram conta da crítica literária durante décadas, tendo, desde então, sido aventadas inúmeras hipóteses para a interpretação desta aventura latino-americana. Como afirma Santiago

(1988: 192) em referência às discussões já canônicas em torno do texto: “É curioso constatar que todas as interpretações de *Macunaíma*, de um modo ou de outro, dão como obstáculo analítico inicial a caracterização do princípio de composição do texto e do modo de estruturação da narrativa. Daí saem duas linhas divergentes e complementares”<sup>1</sup>.

Dentre essas duas vertentes analíticas principais, a primeira propunha uma análise estrutural da obra a partir dos pressupostos teóricos de Vladimir Propp e Lévi-Strauss. Haroldo de Campos (cf. 1973) é reconhecidamente o principal representante da análise estruturalista de *Macunaíma*. Segundo Campos, tratava-se de estabelecer uma correlação entre *Macunaíma* e as estruturas dos contos europeus propostas por Propp para o melhor entendimento da obra. Uma das críticas feitas a esse tipo de interpretação de *Macunaíma* adverte que Campos, ao comparar o romance com os modelos de ficcionalização europeus, teria reduzido a sua multiplicidade de significados possíveis, colocando-o forçadamente dentro de uma camisa de força na qual o romance, se detidamente analisado, dificilmente se encaixa.

Uma das responsáveis pela crítica à leitura estruturalista de Campos é Gilda de Mello e Souza (cf. 1979/2003), a qual, apesar de criticar justamente o ‘reducionismo’ da interpretação dada por Campos, não logra abandonar tampouco o modelo apertado da ‘camisa de força’ de comparação entre o romance macunaímico e os europeus, reduzindo também o significado de *Macunaíma* a uma analogia comparativa, um tanto quanto forçada, diga-se de passagem, com a estrutura dos romances arturianos de busca pelo Graal. Essa segunda vertente canônica de leitura da obra marioandradiana, defendida também por Mário Chamie (cf. 1972), utiliza-se, além disso, das teorias de carnavalização de Bakhtin para caracterizar a polifonia da obra.

O interessante é que ambas as vertentes de interpretação de *Macunaíma*, apesar de ‘disputarem’ pela fixação do significado do romance, acabam por aproximarem-se na medida em que procuram basicamente encaixá-lo dentro de padrões europeus de interpretação. No fundo, o intuito desse tipo de exegese literária é ‘certificar’ a qualidade literária de *Macunaíma* através do ‘selo de qualidade padrão europeu’.

A insistência na tentativa e, ao mesmo tempo, a resistência do texto a esse tipo de interpretação demonstra, no entanto, a inadequação dos modelos propostos pela crítica literária. Não obstante, ao fazê-lo, ou seja, ao comparar *Macunaíma* a estruturas de

---

<sup>1</sup> Para a recepção da obra em torno dessas duas correntes analíticas mencionadas por Santiago, ver a edição crítica de *Macunaíma* (Mário 1928/1988).

narrativas europeias, contraditoriamente (ou talvez colonialmente), a crítica literária almeja, direta ou indiretamente, ‘elevant’ o status cultural da produção modernista de Mário de Andrade.

Macunaíma seria então obra verdadeiramente importante produzida pelo modernismo brasileiro porque sua estrutura literária se assemelharia aos clássicos europeus. Essa leitura, no entanto, apesar de suas qualidades, deixa o ‘essencial’ do (con)texto macunaímico de lado e perde-se em divagações meramente especulativas.

Como afirma Sá (2004: 54), em referência à clássica interpretação de Gilda de Mello e Souza:

For Souza, however, this heterogeneity [do romance] is still defined as ‘a curious satirical game that continuously oscillates between adopting the European model and celebrating national variation’. A hierarchical delimitation is clear in the definition, separating the European ‘model’ and the national ‘variation’ of that model.

Fato é que as discussões em torno do romance, ao preocuparem-se com a questão de definição estrutural da obra, praticamente deixaram de lado questões relacionadas ao seu significado sócio-histórico e intertextual. Além desses autores, outros críticos literários (cf. Ribeiro 1988; Bosi 1988; Lopez 1988; Antelo 1988) também se debateram durante muitos anos em torno da questão identitária do romance, ou seja, em que medida o mesmo poderia representar a identidade do brasileiro. Sem querer ‘desmentir’ ou ‘desvalorizar’ essas análises realizadas, parece-nos, no entanto, que as mesmas se encontram atualmente esgotadas, ainda que tenham sido relevantes durante determinado período de recepção crítica da obra<sup>2</sup>.

Em seu livro intitulado *Rain Forest Literatures: Amazonian texts and Latin America culture*, Sá ressalta que as interpretações de *Macunaíma* até então acabam por relegar as fontes indígenas do texto, sobre as quais Mário se baseara para escrever o romance, a um segundo plano. Retomando, portanto, a análise do texto a partir de sua intertextualidade com as narrativas indígenas, ao invés de procurar submetê-lo a modelo de narrativa literária europeia, Sá avalia em que medida a ontologia indígena dos Pemon

---

<sup>2</sup> Uma outra leitura também bastante conhecida de *Macunaíma* é a do antropólogo brasileiro DaMatta (cf. 1978/<sup>6</sup>1997), para quem o romance representaria, em termos sociais, a ordem do malandro: “[...] um personagem cuja marca é saber converter todas as desvantagens em vantagens, sinal de todo bom malandro e de toda e qualquer boa malandragem” (ibid.: 274).

se hibridiza no romance de *Macunaíma*, dando mais sustentação ao texto macunaímico do que sua mera comparação com histórias medievais em torno da busca pelo Graal.

Ao ‘despreocupar-se’ em legitimar a literatura brasileira perante os modelos europeus de escrita, a autora se aproxima do texto macunaímico e de sua narrativa. Por meio de uma comparação acríbia com os textos literários indígenas, sobre os quais Mário se respaldara abundantemente para escrever *Macunaíma*, a autora revela as fontes que, apesar de manifestas no texto, ficaram durante muito tempo esquecidas ou foram tratadas como meras fontes etnográficas atribuídas ao alemão Koch-Grünberg. Para a autora, trata-se principalmente de não reduzirmos, como comumente se costuma fazer, os textos indígenas a meras fontes etnográficas, mas de analisá-los enquanto obras de criação ficcional, ou seja, enquanto uma criação literária dos povos indígenas. Desse modo, atribui-se à criação dos povos indígenas o seu valor literário e cultural e não se reduz suas narrativas à mera manifestação de uma ‘mitologia dos povos primitivos’.

A interpretação de Sá da obra de Mário insere-se, desse modo, num contexto pós-colonial de leitura, na medida em que a autora deixa de interpretar as fontes indígenas como meros objetos para o conhecimento antropológico e passa a reconhecê-los enquanto instrumento de conhecimento literário.

É a partir dessa constatação que pretendemos aqui propor uma análise do romance marioandradino demonstrando, deste modo, suas estratégias pós-coloniais de construção. A releitura do texto a partir dessa perspectiva teórica pode ajudar-nos a (re)compreender não somente *Macunaíma*, como também o próprio *Movimento Antropofágico* em seu contexto pós-colonial.

#### **4.4 Hibridismo, Transculturização e Reescritura**

*Macunaíma* dialoga diretamente com a literatura de viagem do século XIX. Pratt propõe-nos que a paródia construída por Mário em torno da literatura de viagem inverte as relações entre a metrópole e a colônia. Se Martius e os viajantes biólogos do oitocentos saíam da cidade, do urbano em direção à ‘selva’ para depois retornar à cidade, *Macunaíma* realiza parodicamente o trajeto inverso. O herói antropofágico nasce no fundo da selva, realiza uma viagem de conhecimento e exploração da ‘selva de pedra’ e, ao final, volta para o lugar onde nascera. A relação entre civilizado e primitivo, entre civilização e natureza, se não completamente invertida é, ao menos, relativizada através do herói antropofágico:



For modernists of the neocolony, decolonizing requires that one pass not around but through the subject-producing discourses of the metropole. One of the great experimentalists of Brazilian modernism, Mário de Andrade, insisted on this point. His watershed literary creation, the comic travel novel *Macunaíma* (1928), was written as a parody of Karl Martius's classic *Voyage to Brazil 1817-1820*. [...] De Andrade's decolonize practice [...] is to create an authentically Brazilian inauthentically by deliberately misappropriating and disorganizing metropolitan discourses of travel, geography and ethnography. He wrote a very fanny parodic travel book called *O turista aprendiz*, based on his on travels in the Brazilian interior. (Pratt 1992/2008: 232)<sup>3</sup>

De fato, a principal estratégia utilizada por Mário de Andrade para a composição dessa paródia da literatura de viagem do período colonial é a hibridez. Ela se apresenta em diversos níveis de análise.

Textualmente, *Macunaíma* relaciona-se com uma multiplicidade discursiva proveniente de diferentes aéreas do saber: história, sociologia, filosofia, etnografia, mitologia e literatura. O romance justapõe textualidades que vão desde descrições etnográficas de lendas indígenas, tradições orais, folclore, acontecimentos históricos a relatos do cotidiano paulista. No que se refere ao seu léxico, *Macunaíma* trabalha com estruturas tanto da língua falada quanto da escrita, além de utilizar-se de vocabulários provenientes de línguas indígenas. O resultado deste jogo literário e híbrido é um hipertexto que se caracteriza pela paródia e pela ironia das crônicas, dos livros de etnografia e da 'história oficial do país'.

Uma outra característica do romance, decorrente de sua estratégia de hibridez, é a sua enorme transtextualidade<sup>4</sup>. Uma de suas principais fontes de hibridização transtextual,

---

<sup>3</sup> Mário realiza, em 1927, a sua famosa expedição ao Nordeste brasileiro e ao Amazonas no intuito de estudar a cultura popular dessas regiões. O resultado dessa 'expedição cultural' foi publicado alguns anos depois sob o título de *O turista aprendiz* (cf. Mário 1976/2015).

<sup>4</sup> Utilizo-me aqui do termo *Transtextualidade* ao invés de intertextualidade de acordo com a seguinte definição e intenção:

Los procesos de hibridación y transculturalidad están estrechamente relacionados con la 'transtextualidad' en cuanto se trata del diálogo o de la recodificación de subsistemas y campos particulares de diversas culturas y áreas del conocimiento, sin que en este proceso se comience preguntando por el origen, por la autenticidad o la compatibilidad del empleo de unidades culturales provenientes de otros sistemas. [...] el prefijo 'trans' - a raíz de su carácter global y nómada y por la superación del binarismo que este término implica - se presenta como más adecuado que el de 'inter', tan empleado en las ciencias naturales desde comienzos de los años noventa. (de Toro 2006: 16)

advém das lendas indígenas dos Pemon, grupo indígena da região amazônica, as quais Mário tivera acesso através da compilação realizada pelo alemão Koch-Grünberg (cf. 1917/1924).

O etnólogo alemão partira em 1911 para uma expedição de reconhecimento de uma parte da região amazônica situada no atual estado brasileiro de Roraima. As condições sob as quais Koch-Grünberg viajara pela Amazônia precisam ser descritas para que não se pense, como usualmente se faz, na imagem do europeu absolutamente esclarecido que, devido à sua ‘superioridade cultural’, percorre todo o planeta sem ajuda logística dos povos autóctones.

Em verdade, Koch-Grünberg tivera, durante a expedição, a essencial ajuda de dois indígenas locais. O primeiro deles, conhecido como Mayuluaípu, conhecia os diferentes dialetos da região amazônica, além de falar português. O outro era Mõseuaípu (também chamado pelo apelido de Akuli), o qual não falava português, mas que oferecera preciosos relatos das lendas indígenas, que, por sua vez, eram traduzidas ao português por Mayuluaípu e, desse modo, compilados em alemão por Koch-Grünberg. São esses dois índios os responsáveis por ajudaram Koch-Grünberg a coletar as histórias que o etnólogo publicaria alguns anos mais tarde. Eles são, portanto, co-autores do livro, fato muitas vezes ignorado pelos comentadores da obra do naturalista alemão.

Aqui é interessante notar que o jogo de tradução e retradução (da língua dos Pemon, para o português e deste para o alemão) é já em si um intrincado processo de hibridização transcultural. Hibridização esta que aumenta, quando Mário retraduz novamente os textos do alemão para o português, recriando sua própria versão da estória. É nesse momento que MaKunaíma, retirado da compilação das lendas indígenas feitas por Koch-Grünberg, torna-se o MaCunaíma de Mário de Andrade (cf. Carvalho 2009; 2015).

Além disso, Macunaíma de Mário fora retirado das lendas de populações indígenas que habitam numa região de tríplice fronteira localizada entre o território

---

O conceito de transtextualidade, por sua vez, é complementar à noção de transculturação proposta já nos anos 40 do século XX por Ortiz (1940/1963: XIII):

Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un ‘toma y daca’, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad; una realidad que no es una aglomeración de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente.

brasileiro, guianense e venezuelano, o que só faz aumentar a significação dos processos transculturais e transtextuais presentes no tecido da obra. Talvez tenha sido a complexidade inerente aos fatos de composição do romance que fizera com que Mário de Andrade tentasse defini-lo como uma rapsódia. Em uma crônica de jornal publicada em 1931, o autor esclarece que:

O Sr. muito melhor do que eu sabe o que são os rapsodos de todos os tempos. Sabe que os cantadores nordestinos, que são nossos rapsodos atuais, se servem dos mesmos processos dos cantadores da mais histórica antiguidade, da Índia, do Egito, da Palestina, da Grécia, transportam integral e primariamente tudo o que escutam e leem pros seus poemas, se limitando a escolher entre o lido e escutado e a dar ritmo ao que escolhem pra que caiba nas cantorias. Um Leandro, um Athayde nordestinos, compram no primeiro sebo uma gramática, uma geografia, ou um jornal do dia, compõem com isso um desafio de sabença, ou um romance trágico de amor, vivido no Recife. Isso é o *Macunaíma* e esses sou eu. (Mário 1931/1988: 426)

A palavra rapsódia vem do grego e carrega consigo os seguintes significados (cf. Priberam: fonte virtual):

- A) rapsódia pode ser a recitação ou canto de poemas épicos
- B) uma composição musical formada por vários cantos tradicionais ou populares
- C) peça musical formada por fragmentos de outras obras

Principalmente as definições B e C remetem-nos à ideia de hibridismo, tal como temos aqui defendido. Portanto, ao definir sua obra como rapsódia, atentava Mário de Andrade para o fato de que ela era formada através da combinação de diferentes núcleos, peças, fragmentos textuais e tradições culturais, ou seja, um sistema híbrido de construção. Além disso, Mário relaciona seu romance com a música porque *Macunaíma* inscreve-se na tradição das lendas indígenas reproduzidas oralmente. O autor era consciente do fato de que as lendas indígenas se constituem através da repetição e memorização oral, circunstância característica também das rapsódias<sup>5</sup>.

Assim como os contos populares, o romance de Mário apresenta uma estrutura fragmentária, uma multiplicidade de histórias dentro de outras histórias, de modo que

---

<sup>5</sup> Para uma explicação detalhada da relação entre o romance de Mário e a música, ver o ensaio fundamental de Gilda de Mello e Souza (1979/2003).

podemos ater-nos em diversas partes de seu texto, sem necessariamente termos que recorrer a uma estrutura unitária fundamental. A estratégia de construção textual realizada por Mário de Andrade transpõe cantos populares e indígenas para a linguagem escrita, marcando, portanto, novamente o caráter híbrido, entre o popular e o erudito, a tradição oral e a escrita, da sua construção literária. Vejamos alguns exemplos.

Em determinada altura do romance, Macunaíma encontra-se com *Vei, a Sol* e suas três filhas em uma ilha deserta. No momento do encontro, o herói estava sujo e com muito frio. Macunaíma, diante da situação de indigência, solicita ajuda a *Vei, a Sol*, a qual o conhecia desde os tempos do *Uraricoera*. *Vei, a Sol* prontamente o ajuda, limpando-lhe e dando-lhe calor e abrigo em sua canoa. Aproveitando a ocasião *Vei, a Sol* oferece em casamento uma de suas filhas, sob a estrita condição de que Macunaíma não saísse a ‘brincar’ com outras raparigas. Como era de se esperar, Macunaíma aceita as condições para o casamento, mas não consegue respeitá-las. O herói antropofágico trai a filha de *Vei, a Sol* com uma portuguesa que passava ali por perto da canoa. Posteriormente, Macunaíma sofrerá as consequências dessa traição, uma vez que *Vei, a Sol* se vingará de Macunaíma, retirando dele sua preciosa *Muiraquitã*. A perda definitiva da pedra mágica será fatal para Macunaíma que, por desgosto, desistirá de viver na Terra, preferindo tornar-se uma estrela.

Ao compararmos essa passagem em *Macunaíma* com a lenda indígena de *Makunaíma* sobre a qual se baseia, veremos que a lenda indígena compilada por Koch-Grünberg reza o seguinte:

Da kam *Wéi*, die Sonne. [Es war ein Glück für ihn, weil er ihr viel Maniokfladen gegeben hatte.] Die Sonne nahm ihn in ihr Boot. Sie ließ ihn durch ihre Töchter waschen und ihm die Haare schneiden. Sie machte ihn wieder schön. *Wéi* wollte ihn zum Schwiegersohn haben. [...] Er [die Sonne] sagte zu ihm: ‚Du sollst eine meiner Töchter heiraten, aber lasse dich nicht mit einer anderen Frau ein!‘. (Koch-Grünberg 1917/1924: 52)

A reapropriação transcultural e transtextual da lenda indígena utilizada por Mário resulta na seguinte formulação:

Vei vinha chegando vermelha e toda molhada de suor. E Vei era a Sol. Foi muito bom pra Macunaíma porque lá em casa ele sempre dera presentinhos de bolo-de-aipim pra Sol lambe secando. [...] Vei queria que Macunaíma ficasse genro dela porque afinal de contas ele era um herói e tinha dado tanto bolo-de-aipim pra ela chupar secando, falou:

- Meu genro: você carece de casar com uma das minhas filhas. (Mário 1928/1988: 66/69)

Apesar da aparente semelhança estrutural, é a passagem de MaKunaíma para MaCunaíma que marca a *différance* do texto marioandradino. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, encontra-se, em relação ao *Makunaíma* das lendas indígenas dos Pemon, *reterritorializado* no sistema cultural brasileiro-ocidental. Nesse caso, é a cultura indígena, é não a europeia, como tanto tempo insistiu a crítica literária, que se hibridiza no contexto sociocultural do ‘branco’. “A jangada estava abicada na caçara da maloca sublime do *Rio de Janeiro*. [...] E o cerradão era a avenida *Rio Branco*” (Mário 1928/1988: 68–69, grifo meu).

As hibridizações e reterritorializações produzidas por Mário transformam MaKunaíma em MaCunaíma através de deslocamentos culturais e semióticos. Se em MaKunaíma o herói trai as filhas de *Véi, a Sol* com uma das filhas de um urubu, em MaCunaíma o herói trairá a filha de *Véi, a Sol* com uma portuguesa. A reterritorialização cultural do (con)texto reatualizado através das relações coloniais entre o Brasil e Portugal-Europa não poderia ser mais evidente. Atendendo, dessa forma, ao propósito de Mário de Andrade, e não mais à fidelidade em relação ao texto compilado pelo naturalista alemão, o significado da obra muda completamente, ou seja, deixa a relação colonial de mera fonte etnográfica para inserir-se num contexto pós-colonial de questionamento da atitude colonial.

Esse questionamento se evidencia ainda mais, quando percebemos que *Makunaíma* de Koch-Grünberg não é o único texto a dialogar com *Macunaíma*. Entre as inúmeras fontes etnográficas e históricas que Mário utiliza, a Carta de Pero Vaz de Caminha se destaca devido à sua reescritura num contexto pós-colonial. Vejamos:

A’s mui queridas súbditas nossas, Senhoras Amazonas.

Trinta de Maio de Mil Novecentos e Vinte e Seis,

São Paulo.

Senhoras:

Não pouco vos surpreenderá, por certo, o endereço e a literatura dessa missiva. Cumpre-nos, entretanto, iniciar estas linhas de saùdade e muito amor, com desagradável nova. *É bem verdade que na boa cidade de São Paulo - a maior do universo, no dizer de seus prolixos habitantes – não sois conhecidas por ‘icamiabas’, voz espúria, sinão que pelo apelativo de Amazonas; e de vós, se afirma, cavalgades ginetes belígeros e virdes da Hélade clássica; e assim sois chamadas. Muito nos pesou a nós, Imperator vosso, tais dislates da erudição porém heis de convir conosco que, assim,*

*ficais mais heroicas e mais conspícuas, tocadas por essa platina respeitável da tradição e da pureza antiga.* (Mário 1928/1988: 72, grifo meu)

Como vemos, dessa feita, não é o português-europeu o autor da carta, mas o próprio Macunaíma, transformado em ‘imperador’ da floresta. O herói antropofágico toma a voz no texto para (re)escrever, desde a sua perspectiva, a chegada à cidade ou a ‘selva de pedras’ tal como ele a vê. Na condição de imperador, ele dirige-se às suas súditas que o esperam na floresta para relatar-lhes suas impressões em relação ao ‘Novo Mundo’ descoberto por ele. Somente que agora o ‘Novo Mundo’ não é mais a floresta e o ‘primitivo’, mas a cidade e o civilizado é que são observados desde a perspectiva do não-europeu. Imitando o tom empolado dos missivistas portugueses, a carta relativiza a perspectiva do europeu sobre o ‘Novo Mundo’, abrindo-nos para a possibilidade de ‘ver’ desde a perspectiva do Outro. Além disso, a carta, transformada numa espécie de pastiche do estilo empolado da escrita do português, denuncia a tentativa de sobrepor um mundo sobre o outro. É por isso que as índias Icamiabas são denominadas pelos portugueses de Amazonas, uma vez que Icamiabas, “voz espúria”, não possuía relação com o mundo literário europeu. Mário demonstra que a tentativa de transformar Icamiabas em Amazonas, que fazem referência à mitologia grega, mas não indígena, possui o intuito de ‘apagar’ a diferença. No entanto, através dessa estratégia de construção, Mário logra desarticular o discurso colonial e relativizar os valores culturais e morais do europeu.

Macunaíma insere-se, deste modo, no contexto pós-colonial porque reconhece a diferença e a alteridade em suas formas e valores específicos, retirando do colonizador a prerrogativa da interpretação. Subvertendo as crônicas de viagem, Mário dá voz às Icamiabas, utilizando-se, no entanto, da escrita e das mesmas estratégias de dominação europeia com sinais invertidos. Num movimento contrário ao de Martius, de Koch-Grünberg e outros naturalistas viajantes, desta feita, é o ‘primitivo’, e não o ‘civilizado’ que visita a cidade. A *Carta pras Icamiabas* contrapõe-se à imaginação corrente, na qual o ‘civilizado’ parte para explorar e conquistar o vasto e desconhecido mundo da floresta. Em *Macunaíma*, é o Outro do discurso colonial, e não o colonizador que interpreta os fatos. Deste modo, através da ironia e da paródia, Mário desconstrói e, ao mesmo tempo, reescreve a *Carta do Descobrimento*, questionando as ‘verdades’ que foram historicamente cristalizadas pelo colonizador. Como afirma o próprio autor:

Não só copiei os etnógrafos e os textos ameríndios, mas ainda, na Carta pras Icamíabas, pus frases inteiras de Rui Barbosa, de Mário Barreto, *dos cronistas portugueses coloniais, devastei a tão precisa quão solene língua dos colaboradores da Revista de Língua Portuguesa*. (Mário 1931/1988: 427, grifo meu)

Nesse sentido, na *Carta pras Icamíabas*, Macunaíma (re)escreve, entre outros, Camões:

Porém já cinco sóis eram passados  
Que dali nos partíramos, cortando  
Os mares nunca de outrem navegados,  
Prosperamente os ventos assoprando,  
Quando uma noute, estando descuidados  
Na cortadora proa vigiando,  
Uma nuvem que os ares escurece,  
Sobre nossas cabeças aparece.  
(Camões 1572/2016: 148)

Na versão macunaímica temos: “Nem cinco sóis eram passados que de vós nos partíramos, quando a mais temerosa desdita pesou sobre Nós” (Mário 1928/1988: 73).

A inversão paródica e transtextual do discurso de poder acaba transformando-se em uma miscelânea de diversos textos e discursos advindos de inúmeras tradições culturais, das quais *Macunaíma* se apropria antropofagicamente. Para Mário, era necessário desconstruir a narrativa eurocentrista para poder inserir-se culturalmente no concerto das nações independentes. Para isso, o escritor se propõe a tarefa de (re)ler e (re)escrever criticamente a história ‘oficial’ do próprio país.

Mário reelabora, portanto, um outro sistema de significados, construindo, dessa forma, uma nova ordem discursiva. Como afirma Sá: “By defining his literary creation as re-creation, as copying, Mário aligns himself with several writers and theorists of the twentieth century - from Brecht and Borges to Kristeva and Derrida - who see the literature as an intertextual practice” (Sá 2004: 39).

#### **4.5 A construção híbrida das personagens**

Uma das características marcantes das personagens de *Macunaíma* é a sua capacidade performativa. A começar pelo herói que, ao longo do romance, muda a sua cor de pele. Nascido negro, torna-se branco ao lavar-se numa fonte de água mágica. Os outros dois

irmãos de Macunaíma também se lavam na mesma fonte, mas obtêm resultados diferentes: um permanece preto e o outro fica vermelho.

No texto de Mário de Andrade, a questão se resolve da seguinte maneira:

Uma feita a Sol cobrira os três manos duma escaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho [...]. Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d'água. E a cova era que nem a marca dum pé gigante. Abicaram. O herói [...] se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco louro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele [...]. Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão do Sumé. Porém a água já estava muito suja da negrura do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água pra todos os lados só conseguiu ficar da cor do bronze novo [...]. Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifara toda a água encantada pra fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa [...]. E estava lindíssimo na Sol da lapa os três manos um louro um vermelho outro negro, de pé bem erguidos e nus. (Mário 1928/1988: 37-38)

Na passagem acima, Mário de Andrade repete literariamente a velha fórmula etnográfica do discurso das três raças, aquilo que Schwarcz (cf. 2006) denomina de 'estetização da mestiçagem'. Vemos, portanto, que Macunaíma é caracterizado como aquele que possui uma identidade não-fixa, pois a mesma encontra-se em constante processo de transformação. Nascido 'preto, retinto como a noite', transforma-se burlescamente em príncipe branco e loiro, em uma transsexual francesa e, no fim da vida, torna-se estrela:

Dizem que um professor naturalmente alemão andou falando por aí por causa da perna só da Ursa Maior que ela é o saci... Não é não! Saci inda pára neste mundo espalhando fogueira e trancando crina de bagual... A Ursa Maior é Macunaíma. É mesmo o herói capenga que de tanto penar na terra sem saúde e com muita saúva, se aborreceu de tudo, foi-se embora e banza solitário no campo vasto do céu. (Mário 1928/1988: 166)

Apesar de Macunaíma se europeizar (torna-se se branco) na aparência, ele não deixa de ser, no entanto, o imperador da floresta. Prova disso é que Macunaíma retorna à floresta, ao *Uriracoera* onde nascera, e, ao chegar, resolve ir até a ilha de Marapatá para recuperar sua consciência, que havia deixado pendurada em um tronco de árvore. Não



obstante, dando-se conta que a própria consciência já não estava mais lá, talvez tendo sido tomada de empréstimo por alguém, resolve apropriar-se de uma outra consciência, a qual resulta ser a de um latino-americano:

Macunaíma se desculpou, subiu na montaria e deu uma chegadinha até a boca do rio Negro pra buscar a consciência deixada na ilha de Marapatá. Jacaré achou? nem ele. Então o herói pegou na consciência dum hispano-americano, botou na cabeça e se deu bem da mesma forma. (Mário 1928/1988: 148)

O herói fronteiriço é comum nas lendas populares e nos mitos de índios que vivem entre o Brasil, a Venezuela e a Guiana. Portanto, tanto com a consciência de um hispano-americano quanto com a de um amazônico da região brasileira, o herói antropofágico se ‘dá bem da mesma forma’.

É interessante notar o carácter burlesco com que Mário de Andrade tematiza a questão racial do século XIX e início do XX. Para o autor tratava-se de desconstruir as velhas fórmulas e argumentos raciais no intuito de demonstrar, assim como Gilberto Freyre fizera apenas alguns anos depois, que a conjunção da cultura negra, indígena e europeia teria sido responsável pela criação de uma cultura pulsante nos trópicos:

Mário de Andrade e seu livro [Macunaíma] restaram como ícones desse novo movimento em que o Brasil começava a se entender e autofotografar. Não só se negava o argumento racial e seu derrotismo, como a mestiçagem e a presença de negros aqui viravam características fundamentais: uma verdadeira fortuna. (Schwarcz / Starling 2015: 339-340)

De certo modo, *Macunaíma* é a antecipação literária da desconstrução sociológica da ideologia do branqueamento empreendida por Freyre. O processo de des-racialização do discurso ideológico e científico da época dá-se por meio do enfoque nos processos de hibridização cultural entre os valores europeus e autóctones que se deram no Brasil. Talvez o melhor exemplo disso seja a caracterização do personagem Venceslau Pietro Pietra, o gigante, contra quem Macunaíma tem que lutar para recuperar sua pedra mágica. Se seu nome é europeu, mas o apelido (Piamã) denota suas origens indígenas: “[...] doutor Venceslau Pietro Pietra, súbdito do Vice-Reinado do Peru, e de origem francamente florentina [...]” (Mário 1928/1988: 74). Esse italiano-peruano no Brasil, com sotaque paulista, burla com as narrativas identitárias-nacionalistas baseadas em noções de pureza e origem, num romance que, paradoxalmente, tenta criar uma identidade propriamente e

‘autenticamente’ brasileira. Ora a confusão criada por Mário de Andrade não poderia ser melhor e mais saborosa. As características simbólicas e culturais do gigante Piamã remetem-nos ironicamente a diversos elementos culturais: se seu nome é italiano, seus pés, voltados para trás, se parecem com o do Currupira, personagem típico do folclore brasileiro, ainda que seja peruano e viva em São Paulo.

Apesar de ter sido instrumentalizado pelo Estado Novo como exemplo da identidade nacional, se bem lido, *Macunaíma* é muito mais um anti-exemplo, sarcástico e irônico, da ilusão em torno da ideia de uma identidade homogênea. O romance transgride no plano cultural as fronteiras da identidade nacional e do nacionalismo, na medida em que o ‘brasileiro legítimo’ de Mário não é um, mas muitos. Desse modo, o autor de *Macunaíma*, ao construir totalidades identitárias que são móveis, coloca em questionamento as supostas fronteiras de separação entre o eu e os outros, o nós e o eles, para, antropofagicamente, demonstrar que um eu é sempre outro, ou, como Mário mesmo afirma, o eu são trezentos e muitos mais. Existe, portanto, um espaço de representação em *Macunaíma* que é o da diferença, no qual a imagem do Eu é sempre confrontada por Outro(s). É um tipo de representação identitária que transgride uma certa lógica binária-ocidental do Ser ou não Ser, em favor de uma lógica que se encontra em permanente construção, não-essencialista, ela se modifica e se constitui sendo.

Desse modo, o herói Macunaíma identifica a si mesmo através de um processo constante de (des)identificação, ou seja, ele precisa da alteridade para identificar e, ao mesmo tempo, alterar-se. Por isso, como veremos a seguir, esse processo transformador e híbrido de identificação constrói-se juntamente com a representação de espaços reterritorializados ou ‘desgeografizados’.

#### **4.6 A desgeografização textual**

Em *Macunaíma*, praticamente todos os sistemas de signos culturais ocidentais estão deslocados do seu lugar de ‘origem’. O herói Macunaíma advém da região amazônica, ao contrário dos heróis europeus urbanos. Tal como aponta Darcy Ribeiro, o índio, sobre o qual Mário de Andrade se inspirou para construir o modelo do herói brasileiro, não é o conhecido índio do litoral brasileiro de origem tupi-guarani mas um índio ‘importado’ de uma região fronteira e indefinida entre o Brasil, a Guiana e a Venezuela:

[...] aquela autenticidade índia era dos índios que nem brasileiros são. Serviram, é certo, à maravilha, para fugir do discurso espúrio, seja do índio alencarino, seja do pretenso civilizador. Acresce que Mário neste galope em busca de autenticidade, tanto acelerou, que *foi buscar Macunaíma na indiada guiana, que nunca tínhamos visto por cá e que aqui não representou papel nenhum*. Ele a bebeu nos textos de sabidos sábios alemães. Mas tão bem a desvestiu e a revestiu de tupinológicas porandubas, de brasilidades arcaicas e de africanidades, que são nossas matrizes que ali reluzem. Nosso ser, soterrado debaixo do lixo colonial e nacional, ressurgiu na fala de Mário mais fielmente figurado, e mais vivazmente nosso que em qualquer discurso anterior. (Ribeiro 1988: XXI, grifo meu)

A estratégia de construção utilizada por Mário é a de des- e reterritorialização, de recodificação antropofágica dos símbolos da margem, que perdem, no entanto, o seu caráter de ‘marginal’ ou ‘excluído’, tal como o define de Toro (2007: 10):

Los términos orillas o margen no implican, entonces, fundamentalmente ‘exclusión’/ ‘discriminación’ o marginalización, sino que se refieren a lugares de nuevas formaciones culturales llevadas a cabo a través de las estrategias de deterritorialización, reterritorialización, recodificación y reinención (por ejemplo, la transposición de una unidad cultural de su lugar habitual en otro extraño que deberá ser nuevamente habitado).

Em *Macunaíma*, a recodificação do herói típico dos romances burgueses ocorre através da desgeograficação/reterritorialização, possibilitando, deste modo, a ampliação dos horizontes narrativos e oferecendo novos espaços para a criação literária. Através da ironia e da paródia, esse espaço do Outro é incorporado antropofagicamente e, desse modo, a diferença é reterritorializada.

Uma outra consequência pós-colonial da construção marioandradina refere-se ao fato de que, ao ‘desvestir’ o índio guianense-venezuelano-amazônico para reterritorializá-lo no Brasil ‘brasileiro’, Mário questiona o processo de construção social-identitária oficial e histórica, aquela que fora construída pelo olhar do viajante europeu. Como afirma Pratt (1992/2008: 232), “If all he [Mário de Andrade] has to work with are inherited European discourses, he can only create something authentically Brazilian by using those discourses in consciously inauthentic ways”.

Ao apropriar-se parodicamente do discurso etno-geográfico europeu, inclusive através de suas próprias viagens pelo interior do país, que resultam numa ‘narrativa de viagem’ parodiada, Mário insere-se num contexto pós-colonial. Pós-colonial porque o discurso antropológico que Mário (re)inventa libera-se das formas fixas de descrição

antropológico-cultural da nação, da herança ‘cultural-genética’ nacional, para inseri-las em um contexto de constantes transformações, trocas e hibridizações:

[...] die Beschreibungen von Musik und Tänzen im zweiten Teil [do livro *O Turista Aprendiz*] – zeigen, dass Mário de Andrade in gewisser Weise ein Vorläufer nicht-ontologischer Formen von Anthropologie ist, denen zufolge sich Traditionen in einem ständigen Umformungsprozess befinden und deshalb nicht aufgrund eines vorgeblich statischen, essentiellen Charakters in das Erbe der Nation einmünden können. Eines der auffälligsten Verfahren, mit denen der Autor die Konventionen des rationalistisch-naturalistischen Reiseberichts durchbricht, ist der Kunstgriff einer ‚imaginären Ethnografie‘. (Welge 2017: 514)

*Macunaíma* é, nesse sentido, o questionamento da ‘legitimação científica’ do saber indígena, através da inquirição acerca do procedimento científico dos etnólogos do século XIX que, como num passe de mágica, transformavam ‘dados etnográficos’ em conhecimento, como se o mesmo fosse válido somente a partir do momento em que o ‘sábio europeu’ certifica a sua validade. Martius, como vimos no capítulo anterior, não mencionava seus informantes indígenas, ele apresenta a si mesmo como um explorador-herói, o qual, sozinho, explora o mundo selvagem. Desse modo, a etnografia racista do século XIX e XX reproduzia a ideia de que a invenção seria um produto dos países europeus, enquanto os povos não-europeus seriam apenas aqueles que fornecem os ‘dados empíricos’ - leia-se o ‘selvagem’ - para a pesquisa científica. É essa forma de dominação simbólica que a *Antropofagia*, lida em chave pós-colonial, tencionava desconstruir.

Para Mário, a questão pós-colonial de seu tempo consistia em livrar-se da pecha de ‘inautenticidade’ que reinava sobre a cultura e a identidade do país. Sua estratégia é deslocar culturalmente e textualmente os códigos europeus de identificação colonial. Mário possuía plena consciência desses processos de deslocamento cultural e de reterritorialização. Era o que o autor denominava de *desgeografização*, tal como consta nas anotações para um prefácio não publicado de *Macunaíma*. “Fantasiei quando queria e sobretudo quando carecia pra que a invenção permanecesse arte e não documentação seca de estudo. Basta ver a macumba carioca *desgeografizada* com cuidado, com elementos dos candomblés baianos e das pajelanças paraenses” (Mário apud Bosi 1988: 174).

Como vemos, a estratégia do autor é ‘desgeografizar’ os símbolos culturais, ressignificando-os em um contexto pós-colonial. “Pois então o monstro [Currupira]

amontou no viado, *que é o cavalo dele*, fincou o pé na virilha do corredor e lá se foi gritando [...]” (Mário 1928/1988: 18, grifo meu)<sup>6</sup>.

Ao invés dos heroicos cavalos europeus que teriam ajudado Pizarro a conquistar o Peru, é o viado que parodicamente encontra-se reterritorializado no contexto tupiniquim. E se, em *Macunaíma*, o sapo também vira príncipe, sua função será, no entanto, a de burlar com as mitologias europeias românticas, uma vez que a figura do príncipe-herói não corresponderá com os valores morais dos heróis europeus:

Nem bem o menino tocou no folhiço e virou um príncipe fogoso. Brincaram. Depois de três feitas, correram mato fora fazendo festinhas um pro outro [...]. Macunaíma pegou um tronco de copaíba e se escondeu por detrás da piranheira. Quando Sofará veio correndo, ele deu com o pau na cabeça dela. Fez uma brecha que a moça caiu torcendo de riso aos pés dele. Puxou-o por uma perna. Macunaíma gemia de gosto se agarrando no tronco gigante. Então a moça abocanhou o dedão do pé dele e enguliu. Macunaíma chorando de alegria tatuou o corpo dela com o sangue do pé. (Mário 1928/1988: 12)

Como vemos, os amores do herói Macunaíma não guardam o pudor e a moral puritana típica do herói galã europeu. O amor romântico e idealizado, representado como um bem inalcançável pelo herói, desconstrói-se, na medida em que Macunaíma se ‘diverte’ com as belas prostitutas paulistas, com as amazonas, com a portuguesa e com a princesa. Decoro, honra e castidade não são as qualidades que o herói amazônico apresenta. Ao salvar a donzela, ele ‘brinca’ com ela e a retira da eterna prisão da castidade e decência feminina construída ao longo de alguns séculos. Macunaíma é, desse modo, um herói que escapa às definições binárias entre bom e mau da cristandade europeia. Macunaíma salva, como era de se esperar, a donzela, mas dá-lhe bananas verdes para que ‘morra’ de dor de barriga. Ao invés de comportar-se como o valente herói europeu, ele ‘morre de preguiça’ e procura sempre evitar os trabalhos perigosos e árduos; nesse sentido, seu quixotismo é ao inverso. ‘Ai, que preguiça’ é o seu bordão heroico, contrariando, portanto, os ‘slogans’ virtuosos da moral cristã. E esse divertimento do príncipe-herói é marcado sobretudo pelo riso, pelo sexo carnal e pela presença do corpo, que é devorado antropofagicamente.

---

<sup>6</sup> Ver também Sá (2004: 49), a qual menciona outros exemplos de deslocamento semiótico-cultural realizado por Mário. “Mário takes the structure of a jaguar story from Koch-Grünberg’s collection and uses it to explain not the existence of the jaguar’s beautiful eyes (as in the original), but of the automobile”.

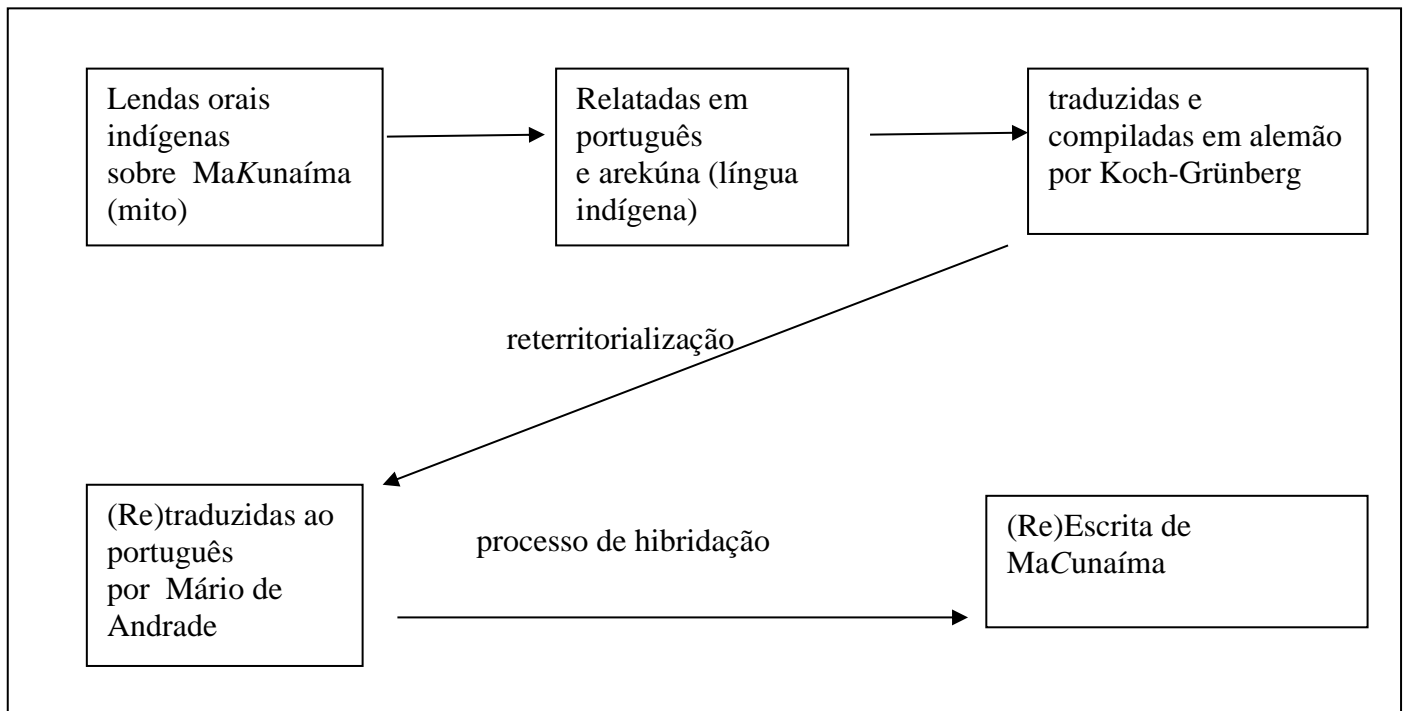
#### 4.7 Considerações finais acerca de *Macunaíma*

*Macunaíma* pode ser lido como uma desconstrução estratégica do colonialismo europeu. Ele toma de empréstimo alguns dos principais motivos coloniais para problematizá-los e recodificá-los em outros espaços e (con)textos. Assim o faz com a questão racial, com os textos dos missivistas portugueses, com as crônicas dos viajantes europeus, com o parnasianismo e o romantismo e com os poemas e a língua de Camões, que se recodificam na medida em que são deslocados do seu centro de poder.

É nessa medida que a estratégia de (re)leitura de Mário do cânon moderno-europeu é pós-colonial, pois o autor não se limita obedientemente a imitá-lo, mas esforça-se para desconstruir antropofagicamente os discursos hegemônicos e logocêtricos. A verborragia discursiva de Mário, que tudo devora, transforma os grandes relatos em verdades menores, particulares. Ele cita não para ser fiel ao ‘original’, mas para modificá-lo, deslocá-lo, reterritorializá-lo. É por isso que, em *Macunaíma*, a diferença, no sentido que Derrida empresta ao termo, se faz também presente. Em Oswald ela se expressava no seu *Tupy or not Tupy*, em Mário em seu *MaCunaíma* que era *MaKunaíma*. A *Antropofagia*, deste modo, lida em chave pós-colonial, faz com que a diferença não seja reduzida a um processo menor de imitação, inferioridade congênita ou atraso cultural. *Macunaíma* deshierarquiza a cultura, apropria-se dos valores do Outro para torná-los seu, abarca a diferença e questiona o universalizante.

Como vimos, o herói antropofágico foi buscado nas fronteiras transnacionais e transculturais da Venezuela, da Guiana e do Brasil, mas também nas fronteiras transdisciplinares da história, da etnologia, dos mitos e da literatura. Sua ‘etnografia imaginária’ se assemelha à de Martius e à de Koch-Grünberg, mas, à diferença desses, Mário possuía o olhar do explorador que queria conhecer e acima de tudo forjar a própria cultura. Essa atitude diferencial e antropofágica marca a criação inventiva de Mário e insere-o definitivamente num contexto pós-colonial como aquele que procurou (re)descobrir e (re)inventar o país no qual gostaria de viver.

## Estratégias de construção em *Macunaíma*



## V. Conclusão

Buscamos traçar neste trabalho um fio condutor que nos levasse da imagem colonial construída pelos escritores europeus sobre o Outro, enquanto canibal e selvagem, ao *Manifesto Antropófago* e ao movimento modernista brasileiro como um todo. Da literalidade de devorar o inimigo, tal como fora relatado por Hans Staden, passamos, através do movimento literário modernista, ao ato simbólico-cultural da *Antropofagia*, compreendida como desconstrução do logocentrismo moderno e, não necessariamente, como movimento de formação identitário-nacional. A *Antropofagia* torna-se, então, uma ‘filosofia da devoração’, a qual se diferencia do primitivismo exótico das vanguardas europeias dessa mesma época. A partir dessas considerações, logramos interpretar a *Antropofagia* enquanto movimento pós-colonial de liberação das estruturas políticas, religiosas e simbólicas do colonialismo.

Com a ajuda do instrumental teórico dos estudos culturais e as das teorias pós-coloniais atuais (Bhabha, Said, Pratt, Varela/Dhawan, entre outros), foi possível traçar uma nova genealogia semântica do modernismo brasileiro, que, partindo dessa perspectiva teórica, insere-se no debate internacional acerca do colonialismo e em torno de questões relacionadas a minorias, ao racismo, aos estudos de gênero e ao eurocentrismo cultural. Deste modo, a releitura da *Antropofagia* em chave pós-colonial permitiu-nos perceber o sentido daquilo que Campos (1971/<sup>9</sup>2007: 46) afirmara em relação à obra de arte: “Afim, a obra de arte é um ‘sistema conotativo’; sua ‘mensagem segunda’ deixa-se enriquecer continuamente pela história, e a possibilidade de sua releitura em modo sempre novo é um dado fascinante da relação dialética entre a série literária, de um lado, e a série social, de outro”. O que procuramos demonstrar neste trabalho foi justamente em que medida a conotação da série literária se modificou no contexto pós-moderno/pós-colonial atual.

Uma das questões analisadas no trabalho refere-se à literatura de viagem (*Reiseliteratur*) do período colonial brasileiro. Como vimos, sua análise é central para a compreensão da formação da narrativa acerca da nação brasileira do início do século XX. É ela que determina a leitura *Brasilianista* do Brasil por estrangeiros e também por intelectuais da terra, em grande parte contaminados pela genealogia discursiva anterior a eles. A arqueologia do discurso colonial mostrou-nos as sedimentações prévias que determinaram a narração, no século XX, sociológica e antropológica da nação brasileira em relação ao Ocidente. Algumas dessas narrativas tenderam e ainda tendem a (re)produzir certa ‘subordinação simbólica’, ou seja, o Europeu e Norte-americano visto de forma idealizada como mais desenvolvido, inteligente, capaz, confiável etc., enquanto o Outro se torna um sujeito ‘orientalizado’ tido como menos



capaz, emocional, pessoal, corrupto e subdesenvolvido. Como vimos, para a consolidação desse tipo de ideologia, a geografia imaginária do século XVI tivera um papel importantíssimo ao localizar a Europa e os EUA no ‘centro’ e no ‘Norte’ do mundo.

A consequência histórica dessa relação simbólica de desclassificação (colônia vs. metrópole, centro vs. periferia, terceiro mundo vs. primeiro mundo) é que ela serviu para produzir uma suposta oposição entre sociedades avançadas (Europa e EUA) e sociedades atrasadas e periféricas. Esse tipo de generalização binária ‘esconde’ a existência de profundas desigualdades dentro do próprio assim chamado ‘primeiro mundo’, além de também não apontar para as diferenças econômicas profundas e desiguais que existem dentro do ‘terceiro mundo’. Ao final, podemos perceber que esse tipo de narrativa interessa particularmente a uma pequena elite que, tanto de um lado do globo quanto de outro, ganha com a ideia de ‘naturalização das desigualdades’. Se, na Europa, o europeu de classe baixa se sente, apesar de sua miséria, em melhor situação social que povos de outros continentes, nos países ditos subdesenvolvidos, a ideologia do progresso serve como forma de justificação para a ‘ainda’ existência da desigualdade. Além disso, esse tipo de construção simbólica denota um racismo cultural que atualmente continua sutilmente presente em grande parte das análises culturalistas sobre o mundo e as nações.

O pós-colonialismo, por sua vez, ao desconstruir a ideia binária de centro/periferia, demonstra que as estruturas sociais, econômicas e políticas mundiais não funcionam sem um intercâmbio profundo entre países do ‘Norte’ e países do ‘Sul’ e que, ao contrário do que se possa pensar, a modernidade é um complexo em que ambos os lados estariam indissociavelmente interdependentes, daí a junção modernidade/colonialismo apresentada ao longo do trabalho.

Como procurei demonstrar, o *Manifesto Antropófago* escrito por Oswald de Andrade em 1928, articula-se conceitualmente com os ensaios literários-filosóficos dos anos 50 do mesmo autor. A partir dessa articulação, podemos perceber a construção de um pensamento crítico da modernidade colonial e, ao mesmo tempo, relativizador da verdade absoluta e universal. Essas características do pensamento antropofágico aproximam-no das ideias propostas pela pós-modernidade e pelo pós-colonialismo. Oswald de Andrade e seus companheiros literários produziram, desse modo, uma forma literária de resistência e superação da narrativa moderno-nacional. Não se tratava de um nacionalismo, tal como delineado pelo indianismo de José de Alencar no século XIX, mas de uma filosofia revolucionária de libertação/desconstrução das estruturas simbólicas e colonizadoras do capitalismo selvagem e

canibal. A proposta era, portanto, construir um sistema de valores que fosse além do moderno-nacional. Nesse sentido, um modelo de pensamento de exportação porque não se limita a pensar somente o próprio país.

Os antropófagos da *Semana de 22* perceberam que a formação cultural do país se articulava de forma híbrida, ou seja, como o resultado da devoração cultural extranacional. Esse é o modo pelo qual o antropófago sobrevive: devorar e ser devorado é um sinal de força, de potência e de desejo de ser Outro para acabar sendo a si mesmo. A incorporação antropofágica passou, desse modo, a estabelecer uma relação com a alteridade em termos de não-negação da diferença (“Só me interessa o que não é meu” / “Tupi or not Tupi” Oswald - MA). Com a *Antropofagia*, a tríade escravismo/colonialismo/modernidade é substituída pela tríade antropofagia/pós-modernidade/pós-colonialismo. Essa sucessão provoca o descentramento dos discursos de poder eurocentristas, ampliando as esferas de poder em torno daqueles que ‘falam’. Compreendemos, portanto, que o processo de descolonização cultural envolve o dismantelamento dos códigos coloniais de ser e estar no mundo. Nesse sentido, a *Antropofagia* fornece os elementos necessários para esse tipo de crítica pós-colonial.

No que se refere às questões em torno da identidade, vimos que a alteridade *Antropofágica* aponta para a necessidade de pensar a si mesmo e o Outro em formas relacionais híbridas, no entre-lugar em que a cultura afinal se produz. O antropófago cultural demonstra que é no entrechoque da cultura que os signos culturais podem ser compreendidos e que, através do contato com o Outro, a diferença e a identidade se produzem. A formação da identidade passa, desse modo, a ser pensada em termos não-essencialistas.

*Macunaíma*, uma das mais importantes obras da primeira geração modernista, é, nesse sentido, exemplar. O romance fora analisado durante décadas sob a ótica da constituição do mito identitário nacional. O herói antropofágico, formado pela conjunção das ‘três raças’, seria aquele que representaria a cultura tropical e malandra brasileira. Essa perspectiva interpretativa, no entanto, deixou de lado a irônica e fundamental crítica do romance à etnologia racista do seu tempo. *Macunaíma* viaja como um explorador da cidade grande e, ao mesmo tempo, inverte parodicamente os papéis entre o colonizador e o colonizado. Dessa feita, não é europeu que explora a floresta, mas o imperador da floresta que explora os estranhos hábitos da selva de pedra. Além disso, a construção da identidade nacional do herói *Macunaíma* é absolutamente carente da ‘seriedade moderna’, ou seja, irônica. A ironia da construção da identidade nacional ocorre através da reconstrução de textos compilados por um alemão e traduzidos por um paulista de índios que viviam na fronteira entre o Brasil, a Guiana e a Venezuela e que, ao final,

servem para construir aquilo que supostamente seria o brasileiro. Percebe-se nesse entrelaçamento muito mais a representação de uma anti-identidade nacional pura do que uma busca pela essência do nacional. *Macunaíma* é, nesse sentido, uma forma de burlar com o nacionalismo de tipo chauvinista.

Outro ponto de contato entre a teoria pós-colonial e a *Antropofagia* refere-se à crítica à dimensão simbólica do capitalismo, à ideologia da modernização e ao racismo a ela implícito, o qual pressupõe que o suposto atraso econômico também refletiria um atraso cultural. Oswald, Mário, Freyre e outros antropófagos questionaram a ideia de desenvolvimento capitalista através da figura do protestante ascético tido como fundamento simbólico da sociedade do autocontrole, da disciplina e da submissão férrea do corpo e seus sentidos. Construíram, desse modo, uma crítica às estruturas massificadoras de controle racional do imaginário. Apostando na sua liberação, a *Antropofagia* cria a utopia de mundo liberado da moral burguesa, capitalista e colonial, transformando, tal como demonstramos, a noção de consumo em gasto (*Verausgabung*). O *homem economicus* torna-se um escravo do tempo moderno marcado por horas, minutos e segundos que devem ser preenchidos com atividades de produção e reprodução material e simbólica de um mundo instrumentalizado pela razão mercadológica. É a eterna contabilização da vida em um mundo dominado pelo mercado financeiro e por banqueiros que brincam de ‘deuses dos juros e do lucro’. A *Antropofagia* propõe uma crítica da relação com a alteridade que esteja reduzida a essa função de exploração econômica do Outro. Ela é, ao fim e ao cabo, uma crítica à razão instrumental do *homo economicus*, que tudo contabiliza. Nesse sentido, a *Antropofagia* é a busca por outros tipos de racionalidades contra-hegemônicas que não estejam fundamentadas nem na produção maquinal e massificadora de exploração e produção de bens de consumo nem na lógica do mercado financeiro, produtor de uma simbologia bancária baseada na ideia de ganho através de juros. O *homo anthropophagicus* serve, deste modo, como contraponto literário da mentalidade neoliberal contemporânea. Por outro lado, se compararmos o pós-colonialismo em Oswald de Andrade com as questões pós-coloniais em torno da identidade contemporaneamente, podemos perceber que a diferença se dá em forma qualitativamente negativa, no sentido de um processo de nivelação para baixo. Isso por uma questão muito precisa: se, em Oswald de Andrade, o pós-colonialismo possuía um caráter claro de crítica ao capitalismo simbólico e suas formas de reprodução-exploração, muito dos movimentos identitários atuais (de gênero, ‘raça’ etc.), ao deixarem a pauta da reprodução das desigualdades provocadas pelo capitalismo e concentrarem-se fundamentalmente em questões identitárias, perdem um escopo crítico importante para a promoção de mudanças

sociais, tornando-se, nesse sentido, mais conservadores se comparados com a *Antropofagia* oswaldiana.

Uma outra questão amplamente discutida ao longo deste trabalho refere-se à inserção da obra de Gilberto Freyre no debate pós-colonial. Como vimos, a obra de Freyre esteve durante longo tempo ‘sob suspensão’, relegada a uma crítica negativa em relação aos seus pressupostos. Isso ocorreu, como procurei demonstrar, devido a posições políticas conservadoras e contraditórias do próprio autor em relação à sua obra, além de falsas interpretações da mesma. É necessário, não obstante, ler contemporaneamente Freyre contra o próprio Freyre, percebendo que, apesar do autor escrever desde a sua posição de membro da aristocracia pernambucana, ele reconstrói a sociedade colonial do século XIX e aponta para a questão central do problema histórico - ainda atual - brasileiro, ou seja, a instituição da escravidão e do racismo. É o passado escravocata e o racismo a ele inerente, e não necessariamente o homem cordial, que determina o passado e o presente da sociedade brasileira. E para que não continue a determinar o futuro, torna-se necessário realizar uma crítica pós-colonial que passe tanto pela análise das estruturas simbólicas, sociais e econômicas da escravidão quanto pela crítica à mentalidade neocolonialista contemporânea. Além disso, como procuramos demonstrar, o conceito de cultura híbrida na pós-colonialidade deve muito a algumas teorias latino-americanas, da qual, a *Antropofagia* e a monumental análise sociocultural da formação social brasileira exposta por Freyre são devedoras. Nesse sentido, a releitura da obra de Freyre no contexto dos estudos culturais contemporâneos mostrou-nos o quanto certos conceitos caros às teorias pós-coloniais atuais já existiam no horizonte do debate cultural latino-americano da primeira metade do século passado. Desse modo, a análise da formação híbrida da sociedade brasileira serve-nos como instrumento de crítica pós-colonial que pode ser inclusive transferido para outras sociedades, desde que se leve em conta a sua dimensão cultural. Disso decorre a genialidade e a centralidade de Freyre para o debate pós-colonial no Brasil e no mundo.

Por fim, em relação ao pós-colonialismo de antanho e o de agora, se comparativamente analisados, podemos perceber o seguinte: a diferença provocada pela repetição em um espaço de tempo de 50 anos ou mais (dos anos 30 aos anos 70) fez com que o hibridismo de Freyre se tornasse uma questão de análise cultural contra-hegemônica, completamente distanciada das teorias racistas do século XIX e da primeira metade do XX. Além disso, fica evidente que a teoria do hibridismo se torna qualitativamente mais sofisticada que a de Freyre, pois passa a incluir elementos teóricos advindos da psicanálise lacaniana. Não obstante, como demonstramos, não se pode negar que, em vários aspectos, a teoria pós-colonial produzida nas

universidades europeias e norte-americanas a partir dos anos 70 representa uma variação metodológica de teorias de há muito presentes em intelectuais e autores latino-americanos (aqui, apenas alguns exemplos discutidos ao longo do trabalho: transculturação/Ortiz; hibridez/Freyre; entre-lugar/in-between/Santiago/Bhabha; descobrimento/encobrimento da América/O’Gorman; visão do paraíso/Holanda; identidade/alteridade/*Antropofagia*; *to be or not to be/ tupy, or not tupy/ différence/ différance/ Oswald/Derrida*).

Podemos, então, concluir afirmando que, com a teoria pós-colonial, o horizonte da *Antropofagia* se abre em novas formas de interpretação, saindo de seu lugar supostamente nacional para inserir-se num contexto contemporâneo de discussão internacional.

## VI. Bibliografia

### Obras

Alencar, José de (1857/1971). *O Guarani*. São Paulo: Ed. Saraiva.

Alencar, José de (1865/1973). *Iracema*. Lisboa: Europa-América.

Alencar, José de (1874/1973). *Ubirajara*. Rio de Janeiro: Mobral / INL.

Anchieta, José de (1555/<sup>2</sup>1982). *Cartas: Correspondência Ativa e Passiva*. São Paulo: Edições Loyola, Obras Completas, 6º vol.

Andrade, Mário de (1922/1993). “Paulicéia Desvairada”, in: *Poesias completas*. Belo Horizonte: Vila Rica, pp. 55-115.

Andrade, Mário de (1928/1988). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Paris : Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXº siècle / Brasília: CNPq.

Andrade, Mário de (1929/1993). “Eu sou trezentos...”, in: *Poesias completas*. Belo Horizonte: Vila Rica, p. 211.

Andrade, Mário de (1931/1988). “Considerações em crônicas”, in: *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXº siècle/Brasília, DF: CNPq, pp. 426-428.

Andrade, Mário de (1976/2015). *O turista aprendiz*. Brasília: Iphan.

Andrade, Oswald de (1911). “O Biralha”, in: Oswald de Andrade. *O Pirralho*, ano 09.09.1911, nº 5, pp. 4–16. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/pirralho/213101>

Andrade, Oswald de (1915/1992). “Em prol de uma pintura nacional”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 141-143.

Andrade, Oswald de (1923/1992). “O Esforço Intelectual do Brasil Contemporâneo”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 29-38.

Andrade, Oswald de (1924/<sup>3</sup>2001). “Manifesto da poesia Pau-Brasil”, in: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, pp. 41–45.

Andrade, Oswald de (1924/<sup>5</sup>2004). *Memórias Sentimentais de João Miramar*. São Paulo: Globo.

Andrade, Oswald de (1925). *Pau-Brasil*. Paris: Au Sans Pareil.

Andrade, Oswald de (1925/<sup>4</sup>1971). “Pau-Brasil”, in: Oswald de Andrade. *Poesias Reunidas. Obras Completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 65-151.

Andrade, Oswald de (1928). “Manifesto Antropófago”, in: *Revista de Antropofagia*, ano I, nº I, maio de 1928. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/65>

Andrade, Oswald de (1928/<sup>3</sup>2001). “Manifesto Antropófago”, in: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, pp. 47–52.

Andrade, Oswald de (1928/<sup>2</sup>1990). “Nova Escola Literária”, in: *Os dentes do dragão - entrevistas*. São Paulo: Globo, pp. 42-47.

Andrade, Oswald de (1929/<sup>2</sup>1990). “A psicologia antropofágica”, in: *Os dentes do dragão - entrevistas*. São Paulo: Globo, pp. 48-55.

Andrade, Oswald de (1929/1992). “Imprecação a Tristão de Athayde”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 41-43.

Andrade, Oswald de (1930-1950/1991). *O Santeiro do Mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo.

Andrade, Oswald de (1933/<sup>9</sup>2007). *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Globo.

Andrade, Oswald de (1937/2003). *O Rei da Vela*. Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Globo.

Andrade, Oswald de (1937/1992). “O divisor das águas modernistas”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 53-56.

Andrade, Oswald de (1945/1992). “A Sátira na literatura brasileira”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 69-85.

Andrade, Oswald de (1945a/1992). “Herói de Apipucos”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 88-89.

Andrade, Oswald de (1945b/1992). “Informe sobre o Modernismo”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 97-105.

Andrade, Oswald de (1946/1992). “Mensagem ao antropófago desconhecido (da França Antártica)”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 285–286.

Andrade, Oswald de (1948/1992). “O sentido do interior”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 191-202.

Andrade, Oswald de (1950/<sup>2</sup>1990). “Antiga conversa com Oswald de Andrade”, in: Oswald de Andrade. *Os dentes do dragão - entrevistas*. São Paulo: Globo, pp. 181-183.

Andrade, Oswald de (1950/<sup>3</sup>2001). “A crise da filosofia Messiânica”, in: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, pp. 101–155.

Andrade, Oswald de (1950a/<sup>3</sup>2001). “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial”, in: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, pp. 157-159.

Andrade, Oswald de (1950b/<sup>3</sup>2001). “O Achado de Vespúcio”, in: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, pp. 221-225.

Andrade, Oswald de ([1953]/1966/<sup>3</sup>2001). “A marcha das utopias”, in: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, pp. 161–209.

Andrade, Oswald de (1954/1992). “O Modernismo”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 120-127.

Andrade, Oswald de (1954a/1992). “Do Órfico e mais cogitações”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 287-291.

Andrade, Oswald de (s/d/1992). “O Antropófago”, in: Oswald de Andrade. *Estética e política*. São Paulo: Globo, pp. 233-284.

Andrade, Oswald de (1924/1928/2016). *Manifeste*. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Andrade, Oswald de (1950/2017). *Die Krise der messianischen Philosophie*. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Aranha, Graça (1902/2010). *Canaã*. São Paulo: Nova Alexandria.

Bataille, Georges (1928/2013). *História do Olho*. São Paulo: Cosac Naify.

Bopp, Raul (1931/1973). *Cobra Norato e outros poemas*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

Caminha, Pêro Vaz de (1500/1987). *Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Portugal: Europa-América.

Camões, Luís de. (1572/2016). *Os Lusíadas*. Lisboa: Guerra & Paz.

Carpentier, Alejo (1966). *Tientos y Diferencias*. La Habana: Ed. Unión.

Cólon, Cristóbal de / Las Casas, Bartolomé de ([1492]/1825/1971). *Diario de a Bordo: libro de la primera navegación y descubrimiento de las indias* – Turín: Imprenta de A. Tallone.

Costa, Oswaldo (1928). “A ‘Descida’ Antropophaga”, in: *Revista de Antropofagia*, 1<sup>a</sup> edição, nr. 1, p. 8.

Cunha, Euclides Rodrigues da (1902/<sup>38</sup>1997). *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Alves.

De Bry, Theodor (1590/1970). *De Bry Americae 1590* (Nebent.: Neulich erfundene Landschaft Americae. - Von der neuen Welt. - Enth. u.a.: Wunderbarliche, doch wahrhaftige Erklärung von der Gelegenheit und Sitten der Wilden in Virginia / beschrieben durch Thomas Hariot [Einheitssacht.: A brief and true report of the new found land of Virginia <dt.>]. - Von dreyen Schiffahrten, so die Frantzosen in Floridam



gethan / durch Jacob LeMoyne. - Buch 3. Brasilia / durch Johann Staden beschrieben. - In Fraktur). München: Konrad Kölbl. Fac-simile da edição de 1590.

De Bry, Theodor (1593): *Dritte Buch Americae, darinn Brasilia, durch Johann Staden [...] auß eigener Erfahrung in Teutsch beschrieben; item Historia der Schiffart Joannis Lerij in Brasilien, welche er selbst publiciert hat, jetzt von Newem verteutscht, durch Teucrium Annaeum Priuatum, C.; [...].* Frankfurt.

Fouquet, Carl (1943). *O cêrco de Igaraçu 1549: determinação de uma data histórica e um subsídio para a formação de lendas.* São Paulo: Folhetos das Sociedade Hans Staden n° 6.

Freyre, Gilberto (1933/<sup>32</sup>1997). *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.* Rio de Janeiro: Record.

Gandavo, Pero de Magalhães (1576/2008). *História da Província Santa Cruz.* São Paulo: Hedra.

Gobineau, Arthur (1853/<sup>2</sup>1884). *Essai sur l'inégalité des races humaines.* Paris: Firmin-Didot. 2 Bd.

Gobineau, Arthur (1869/1915). „Aus dem Briefwechsel Gobineaus mit A. von Keller“, in: Hubertus Samper. *Hammer: Blätter für deutschen Sinn*, 14. Jahrgang, pp. 149-152.

Koch-Grünberg, Theodor (1917/1924). *Vom Roraima zum Orinoco – Mythen und Legenden der Tulipang- und Arekuná-Indianer.* Stuttgart: Ströcker und Ströcker, vol 2.

Léry, Jean de (1578/1975). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil.* Paris: Droz.

Lobato, Monteiro (1927/<sup>11</sup>1960). *As Aventuras de Hans Staden: o homem que naufragou nas costas do Brasil em 1549 e esteve oito meses prisioneiro dos índios tupinambás; narradas por Dona Benta aos seus netos Narizinho e Pedrinho.* São Paulo: Editora Brasiliense.

Martius, Carl F. P. von (1831/1992). *Frei Apolônio: um Romance do Brasil.* São Paulo: Editora Brasiliense.

Martius, Carl F. P. von (1831a/1992). *Frey Apollonio: ein Roman aus Brasilien.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Martius, Carl F. P. von (1845/1982). *O estado do direito entre os autóctones do Brasil e Como se deve escrever a história do Brasil.* Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp.

Martius, Carl F. P. von (1845/1994). „Wie die Geschichte Brasiliens geschrieben werden soll“, in: *Martius-Staden-Jahrbuch*, ano 42, São Paulo, pp. 179-196.

Martius, Carl F. P. von (1863/1867). *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens / Wörtersammlung Brasilianischer Sprachen – Glossaria linguarum Brasiliensium*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 2 vols.

Peixoto, Afrânio (1911/1978). *A esfinge*. São Paulo: Clube do Livro.

Pessoa, Fernando (1933/2016). *Antologia Poética*. Lisboa: Bertrand Editora.

Pessoa, Fernando (s/d<sup>5</sup>2005). *Livro do desassossego*. Lisboa: Assírio e Alvim.

Prado, Paulo (1925/<sup>4</sup>2004). *Paulística etc*. São Paulo: Companhia das Letras.

Prado, Paulo (1928/<sup>9</sup>1997). *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

Salvador, Frei Vicente do (1889/1918). *História do Brasil 1500 – 1627*. São Paulo / Rio de Janeiro: Weiszflóg.

Schmidel, Ulrich (1567/1889). *Reise nach Südamerika in den Jahren 1534 bis 1554*. Tübingen: Litterar. Verein in Stuttgart.

Shakespeare, William (c. 1610/1994). *The Tempest*. Oxford: Oxford University Press.

Souza, Gabriel Soares de (1587/1825/<sup>4</sup>1971). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional / Edusp.

Spix, Johann B. von / Martius, Carl F. P. von (1821/<sup>2</sup>1961). *Viagem pelo Brasil 1817 – 1820*. São Paulo: Edições Melhoramentos, vol. 1.

Spix, Johan B. von / Martius, Carl F. P. von (1821/1966). *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 – 1820*. Stuttgart: F. A. Brockhaus Komm.-Gesch., GMBH, ABT, Antiquarium, vol. 1.

Spix, Johan B. von / Martius, Carl F. P. von (1821/1967). *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 – 1820*. Stuttgart: F. A. Brockhaus Komm.-Gesch., GMBH, ABT, Antiquarium, vol. 4.

Staden, Hans (1557/1942). *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Sociedade Hans Staden.

Staden, Hans (1557/<sup>4</sup>2000). *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548 – 1555)*. Rio de Janeiro: Dantes.

Staden, Hans (1557/2007). *Wahrhaftige Historia. Zwei Reisen nach Brasilien (1548 – 1555) / História de duas viagens ao Brasil*. Kiel: Westensee.

Vieira, Antônio (ca. [1665]/1718/1982). *História do Futuro*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

## Crítica

Abreu, Capistrano (1907/<sup>4</sup>1954). *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Rio de Janeiro: Soc. Capistrano de Abreu.

Agier, Michel (2006). “Nação brasileira e mistura dos genes: as mestiçagens de Gilberto Freyre”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 167-179.

Alcides, Sérgio (2009). “F, L e R: Gândavo e o ABC da colonização”, in: *Revista Escritos*, ano 3, nº 3, pp. 39 – 53.

Almeida, Maria Cândida Ferreira de (2002). *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume.

Anderson, Benedict (1983/2008). *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Andrade, Antonieta Marília de (1986). “Oswald e Maria Antonieta – Fragmentos, memória e fantasia”, in: *Remate de males*. Campinas, nº 6, pp. 67-76.

Andrade, Luiza Ana (2006). “Gilberto Freyre no contraponto duro/dócil de matérias culturais: um perfil ecosófico”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 351-376.

Antelo, Raúl (1988). “Apropriação e originalidade”, in: Mário de Andrade. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Ed. Crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XX<sup>e</sup> siècle/ Brasília, DF: CNPq, pp. 255 – 265.

Antelo, Raúl (2006). “Gilberto Freyre: alteração e iteração”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 53-97.

Araújo, Ricardo Benzaquen de (1994). *Guerra e Paz: Casa Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Editora 34.

Arenas, Fernando (2006). “Reverberações lusotropicalis: Gilberto Freyre em África”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 123-145.

Arroyo, Jossianna (2002). “Brazilian Homoerotics: Cultural Subjectivity and Representation in the Fiction of Gilberto Freyre”, in: Susan Canty / Fernando Arenas (eds.). *Lusosex: Gender and Sexuality in the Portuguese-speaking world*. Minneapolis e Londres: Universidade de Minnesota, pp. 57-83.

Arroyo, Jossianna (2003). *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburgh: IILI.

Arroyo, Jossianna (2006). “Tropicalizaciones y globalización: Gilberto Freyre y la migración brasileña en los Estados Unidos”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 279-303.

Ashcroft, Bill et al. (1989/2002). *The Empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. New York: Routledge.

Ashcroft, Bill et al. (eds.) (1995). *The post-colonial studies reader*. London: Routledge.

Assunção, Paulo de / Priore, Mary del (2012). “O ovo ou a galinha: Martius e o IGHB – do inventário científico a construção de uma ideia de Brasil”, in: Pablo Diener / Maria de Fátima (eds.). *Um Brasil para Martius*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, pp. 82 – 98.

Avelar, Idelber (2012). “Cenas dizíveis e indizíveis: raça e sexualidade em Gilberto Freyre”, in: *Luso-Brazilian Review*, vol. 49, nr. 1, pp. 168-186.

Azeredo, Vânia Dutra de (2012). “Lyotard e Nietzsche: a condição pós-moderna”, in: *Cadernos Nietzsche*, nº. 30, pp. 33–58.

Azevedo, Beatriz (2016). *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Bachofen, Johann Jakob (1861/2015). *Mutterrecht und Urreligion: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Bagrow, Leo (1951). *Die Geschichte der Kartographie*. Berlin: Safari-Verlag.

Baitello, Norval (1987). *Die Dada-Internationale: Der Dadaismus in Berlin und der Modernismus in Brasilien*. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Lang.

Barbosa, Wilmar do Valle (1979/1988). “Tempos pós-modernos”, in: Jean-François Lyotard. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympo Editora.

Barthes, Roland (1953). “Maîtres et Esclaves par Gilberto Freyre”, in: *Les Lettres Nouvelles 1*, pp. 107-108.

Bastide, Roger / Fernandes, Florestan (1955). *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos de preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Ed. Anhembi.

Bastide, Roger / Fernandes, Florestan (1979). “O preconceito racial em São Paulo: projeto de estudo”, in: *Pesquisa Social*. São Paulo, pp. 135 – 166.

Bataille, Georges (1936/1995). *Acephale: Religion Sociologie Philosophie / Achéphale collection complète n<sup>os</sup> 1 à 5, juin 1936 à juin 1939*. Paris: Éditions Jean-Michel Place.

Bataille, Georges (1957/2013). *O Erotismo*. São Paulo: Autêntica Editora.

- Bataille, Georges (1973/1997). *Theorie der Religion*. München: Matthes & Seitz.
- Bataille, Georges (1975/<sup>3</sup>2001). *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes & Seitz.
- Bauman, Zygmunt (1991/1995). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Bauman, Zygmunt (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*. Oxford: Polity-Blackwell.
- Benchimol, Márcio (2003). *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume / Fapesp.
- Benjamin, Walter (1939/2002). *Charles Baudelaire: ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter ([1927-1940]/1982/2007) *Passagen: Schriften zur französischen Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berman, Marshall (1982/1986). *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bernal, Martin (1987/1991/2006). *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press, 3 vols.
- Bhabha, Homi (1994). *The location of culture*. London/New York: Routledge.
- Bhabha, Homi (1994/<sup>2</sup>2013). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bitterli, Urs (1976/<sup>3</sup>2004). *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: Beck.
- Bopp, Raul (1966/2012). *Movimentos modernistas no Brasil: 1922-1928*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Bosi, Alfredo (1970/<sup>3</sup>1993). *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix.
- Bosi, Alfredo (1988). “Situação de Macunaíma”, in: Mário de Andrade. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Ed. Crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XX<sup>e</sup> siècle/ Brasília, DF: CNPq, pp. 171 – 181.
- Braga-Pinto, César (2005). “The Sugar Daddy: Gilberto Freyre and the White Man’s Love for Blacks”, in: Alexandra Isfahani-Hammond (ed.). *The masters and the slaves: plantation relations and mestizaje in american imaginaries*. New York: Palgrave, pp. 19-33.

Braudel, Fernand (1943/1999). “A través de un continente de historia: Brasil y la obra de Gilberto Freyre”, in: *Revista Mexicana de Sociología*, Universidad Autónoma de México, vol. 61, nr. 2, pp. 167-187.

Brito, Mário da Silva (1964/<sup>4</sup>1974). *História do Modernismo Brasileiro: antecedentes da Semana de Arte Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Brydon, Diana (2000). *Post-colonial critical concepts in literary and cultural studies*. London: Routledge.

Burke, Peter (1997). “Don Tabaco e seu Açúcar”, in: *Folha de São Paulo*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/3/23/mais!/3.html>

Burke, Peter (1997a). “Gilberto Freyre e a Nova História”, in: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, vol. 9, nr. 2, 1-12.

Burke, Peter (1998). “Elective affinities: Gilberto Freyre and the *nouvelle histoire*”, in: *The European Legacy: Towards New Paradigms*, vol. 3, pp. 1-10.

Burke, Peter (2006). “Gilberto Freyre e a história cultural”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 335-350.

Burke, Peter / Pallares-Burke, Maria Lúcia G. (2008). *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*. Oxford: Peter Lang.

Burke, Peter (2011). “Gilberto Freyre, Hybridity and Cultural Translation”, in: *Portuguese Studies*, vol. 27, nr. 1, pp. 70-77.

Burke, Peter (2015). “Gilberto Freyre e a Teoria Pós-Colonial: um diálogo de surdos”, in: Marcos Cardao; Cláudia Castelo (orgs.). *Gilberto Freyre: Novas Leituras do outro lado do Atlântico*. São Paulo: Edusp.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.

Caddeo, Rinaldo (2013). “Bibliographischer Anhang”, in: Christoph Kolumbus. *Das Bordbuch: Leben und Fahrten des Entdeckers der Neuen Welt*. Wiesbaden: Edition Erdmann.

Caillois, Roger (1939). “Théorie des Festes”, in: Denis Hollier (1979/2012). *Das Collège de Sociologie 1937-1939*. Berlin: Suhrkamp, pp. 555-593.

Caillois, Roger (1939/1988). *Der Mensch und das Heilige: durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen*. München: Hanser.

Cain, Hans-Ulrich. (2012). *Lust auf Farbe: die neue bunte Antike*. Leipzig: Antikenmuseum der Universität Leipzig.

Calado, Carlos Cólón (2008). *Tropicália: a história de uma revolução cultural*. São Paulo: Editora 34.

Callado, Antonio (1994). *Martius faz romance amazônico sem Brasil*. São Paulo: publicado em Folha de São Paulo, 3 de setembro de 1994. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/9/03/ilustrada/9.html>

Calil, Augusto Carlos (2004). “Um brasileiro de São Paulo”, in: Paulo Prado (1925/<sup>4</sup>2004). *Paulística etc*. São Paulo: Companhia das Letras, pp 9-41.

Campos, Haroldo de (1971/<sup>9</sup>2007). “Serafim: um grande não-livro”, in: Oswald de Andrade (1933/<sup>9</sup>2007). *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Globo, pp. 13–46.

Campos, Haroldo de (1973). *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo, Perspectiva.

Cardoso, Fernando Henrique / Ianni, Octávio (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Co. Ed. Nacional.

Cardoso, Fernando Henrique (2013). *Pensadores que inventaram o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Carvalho, Fabio de Almeida (2009). “Makunaima/Makunaíma, antes de Macunaíma”, in: *Revista Crioula*, nº 5. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/54943/58591>

Carvalho, Fábio Almeida de (2015). *Makunaima/Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural*. Rio de Janeiro: E-papers.

Castro, Eduardo Viveiros de (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Editora J. Zahar.

Castro, Eduardo Viveiros de (2002). *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Castro, Eduardo Viveiros de (2014). “Entrevista com Eduardo Viveiro de Castro”, in: *Azougueiro*, fonte virtual. Disponível em: <https://azougueiro.wordpress.com/2014/12/24/entrevista-com-eduardo-viveiros-de-castro/>

Castro, Eduardo Viveiros de (2016). “Que temos nós com isso?”, in: Beatriz Azevedo. *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 10-19.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidade Javeriana.

Ceballos, René (2005). *Der transversalhistorische Roman in Lateinamerika: am Beispiel von Augusto Roa Bastos, Gabriel García Márquez und Abel Posse*. Frankfurt am Main: Vervuert.

Ceballos, René (2015). *Perspectivas de la alteridad en Brasil, Cuba y México*. Leipzig: Habil.-Schrift.

Chacon, Vamireh (1994): „Franz Boas: Eine deutsche Quelle des Anti-Rassismus Gilberto Freyres“, in: Zoller, Rüdiger (Hrsg.): *Amerikaner wider Willen: Beiträge zur Sklaverei in Lateinamerika und ihre Folgen*. Frankfurt am Main – Vervuert. Lateinamerika-Studien, vol. 32, pp. 261–268.

Chamie, Mário. (1972). *A transgressão do texto: Macunaíma: linguagem dialógica*. São Paulo, Praxis.

Cisneros, Odile (2006). “Primitivismo e identidade nacional en Gilberto Freyre”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 203-225.

Clastres, Pierre (1974). *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Minuit.

Clastres, Pierre (1977). *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris: L' Aube.

Conrad, Sebastian (2008/<sup>2</sup>2012). *Deutsche Kolonialgeschichte*. München: C.H. Beck.

Costa, Sérgio (2007). *Vom Nord Atlantik zum „Black Atlantic“: Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: Transcript-Verlag.

Costa, Emillia Viotti da (1966/<sup>5</sup>2010). *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Ed. Unesp.

Costa, Emillia Viotti da (1982/<sup>8</sup>2008). *A Abolição*. São Paulo: Ed. Unesp.

Cunha, Manuela Carneiro da / Castro, Eduardo Viveiros de (1985). “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, in: *Journal de la Société des Americanistes*, tome 71, pp. 191 – 208.

Cunha, Manuela Carneiro da (1990). “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”, in: *Estudos Avançados*, vol. 4, nº 10, São Paulo, pp. 91 – 110. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141990000300005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300005)

DaMatta, Roberto da (1978/<sup>6</sup>1997). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.

DaMatta, Roberto da (2003). “O Brasil como morada: apresentação para Sobrados e Mucambos”, in: Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, São Paulo: Editora Global, pp. 11-26.

Descartes, René (1637/1983). *Discours de la méthode*. Paris: Ed. Sociales.

Deleuze, Gilles (1962/1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.



- Deleuze, Gilles (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles/Guatarri, Félix (1972/1973). *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1976). *Rhizome*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1962). *Introduction (et traduction) à L'origine de la géométrie de E. Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, Jacques (1967/1973). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Derrida, Jacques (1967/<sup>2</sup>1995). *A Escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- Derrida, Jacques (1972). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1996). *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Deschner, Günther (1967). *Gobineau und Deutschland: der Einfluss von J. A. de Gobineaus 'Essai sur inégalité des races humaines' auf die deutsche Geistesgeschichte 1853-1917*. Erlangen-Nürnberg-Friedrich-Alexander-Universität. Dissertation.
- Dimas, Antonio/Leenhardt, Jacques/Pesavento, Sandra Jatahy (orgs.) (2006). *Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Editora da USP.
- Dimas, Antonio (2006a). “Nas ruínas, o otimismo”, in: Dimas, Antonio/Leenhardt, Jacques/Pesavento, Sandra Jatahy (orgs.). *Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Editora da USP, pp. 99-143.
- Dines, Alberto (1981). *Morte no paraíso: a tragédia de Stefan Zweig*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Dines, Alberto (2009). *Stefan Zweig no país do futuro: a biografia de um livro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Domschke, Rainer (2011). *Deutschsprachige Brasilienliteratur: Bibliographisches Verzeichnis = Publicações sobre o Brasil em língua alemã: Resenha Bibliográfica: 1500 – 1900*. São Leopoldo: Oikos/São Paulo: Instituto Martius-Staden.
- Dunn, Christopher (2006). “A retomada freyriana”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 35-51.
- Dünne, Jörg (2011). *Die kartographische Imagination: Erinnern, Erzählen und Fingieren in der Frühen Neuzeit*. München: Fink.

- Durkheim, Émile (1897/1898). “De la définition des phénomènes religieux”, in: *Année Sociologique*, vol. II, Paris: PUF, pp. 1–28.
- Dutra, Vanete Santana (2008). “Quem são os selvagens, afinal? – Desmitificando o bom-europeu”, in: Obermeier, Franz/Schniffner, Wolfgang (eds.). *Die Wahrhaftige Historia – Das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager Kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*. Kiel: Westensee, pp. 183 – 194.
- Domeneck, Ricardo (2018). “Artistas alemães canibalizam Oswald de Andrade”, in: *Deutsche Welle*. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/artistas-alem%C3%A3es-canibalizam-oswald-de-andrade/a-42761665>
- Eliade, Mircea (1954/1992). *O Mito do Eterno Retorno: Cosmo e História*. São Paulo: Mercuryo.
- Eliade, Mircea (1963/<sup>6</sup>2000). *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Elias, Nobert (1939/2010). *Über den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Encyclopedia, The American (1999). *International Edition*. Connecticut: Grolier, vol. 5.
- Falcão, Joaquim / Araújo, Rosa Maria Barboza de (eds.) (2001). *O imperador das ideias: Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Top Books.
- Faoro, Raymundo (1958/<sup>5</sup>2012). *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Ed. Globo.
- Furtado, Celso (1959/<sup>34</sup>2007). *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Fischer, Georg et al. (eds.) (2013). *Brasilien in der Welt: Region, Nation und Globalisierung 1870 – 1945*. Frankfurt / New York: Campus Verlag.
- Florestan, Fernandes (1964). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora; Editora da Universidade de São Paulo.
- Florestan, Fernandes (1964/1969). *Die Integration des Negers in die Klassengesellschaft*. Bad Homburg; Berlin; Zürich: Gehlen.
- Florestan, Fernandes (1972). *O negro no mundo no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Flusser, Vilém (1970). “Brasilianische Philosophie”, in: *Staden-Jahrbuch 18*, pp. 131 – 141.
- Flusser, Vilém (1994/2000). *Von der Freiheit des Migranten: Einsprüche gegen den Nationalismus*. Berlin/Wien: Philo.

Fonseca, Maria Augusta (1990). *Oswald de Andrade, 1890-1954: biografia*. São Paulo: Art Editora / Secretária de Estado da Cultura.

Freyre, Gilberto (1933/<sup>32</sup>1997). *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.

Freyre, Gilberto (1933/1982). *Herrenhaus und Sklavenhütte: ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Freyre, Gilberto (1933/1952). *Maîtres et Esclaves*. Paris: Éditions Gallimard.

Freyre, Gilberto (1940). *O mundo que o português criou & Uma cultura ameaçada: a luso brasileira*. Lisboa: Livros do Brasil, Limitada.

Freyre, Gilberto (1944/<sup>2</sup>1987). *Perfil de Euclides da Cunha e outros perfis*. Rio de Janeiro: Ed. Record.

Freyre, Gilberto (1945/<sup>2</sup>1957). *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2 vols.

Freixo, Adriano de (2015). “Ecos do lusotropicalismo: a presença do pensamento de Gilberto Freyre no discurso da lusofonia”, in: *Textos e Debates*, nr. 27, vol. 2, pp. 471-484.

Michel Foucault (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses universitaires de France.

Foucault, Michel (1961/<sup>7</sup>2004). *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva.

Foucault, Michel (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France.

Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1966/<sup>9</sup>2007). *As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1970/<sup>15</sup>2007). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola.

Foucault, Michel (1971/2001). „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: *Dits et Ecrits Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. 2, pp. 166 – 180.

Foucault, Michel (1974-1975/1999). *Les Anormaux*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1976/<sup>15</sup>1987). *Historia de la Sexualidad - La Voluntad de Saber*. Espanha: Editora Siglo Veintiuno.

Foucault, Michel (1977/2008): *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michel (1978-1979/2004): *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1979/<sup>10</sup>1992). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Foucault, Michel (1981/<sup>2</sup>2006). *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

França, Jean Marcel Carvalho (2009). *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII*. Franca: Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Tese de Livre-docência, 2 vols.

Franco, Afonso Arinos de Melo (1937). *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: Olympio.

Gerstenberger, Debora (2013). „Gilberto Freyre: Nationalhistoriker oder Vordenker der Globalgeschichte“, in: Fischer, Georg et al. (eds.) (2013). *Brasilien in der Welt: Region, Nation und Globalisierung 1870 – 1945*. Frankfurt / New York: Campus Verlag.

Gewecke, Frauke (1986). *Wie die neue Welt in die alte kam*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Gomes, Ângela de Castro (2005). *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. Campinas: Mercado das Letras.

Görgen, Hermann Matthias (1982). “Vorwort”, in: Gilberto Freyre. *Herrenhaus und Sklavenhütte: ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 7-18.

Grecco, Sheila (2000). “A hora e a vez de Gilberto Freyre”, in: *Folha de São Paulo*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2201200006.htm>

Habermas, Jürgen (1980/1988). „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, in: Welsch, Wolfgang (ed.). *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: Acta Humaniora, pp. 177-192.

Habermas, Jürgen (1985/2011). *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hall, Stuart (1992/<sup>10</sup>2000). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Hall, Stuart (2000). “Quem precisa da identidade”, in: Silva, T. (ed.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes.

Hansen, João Adolfo (1998). “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”, in: Adauto Novaes (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 347-373.

Harbsmeier, Michael (2008). “Johannes Dryander: Hans Staden gelehrter Schatten?“, in: Franz Obermeier/ Wolfgang Schniffner (eds.). *Die Wahrhaftige Historia – Das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*. Kiel: Westensee, pp. 120 – 142.

Heidegger, Martin (1936-1941/1961). *Nietzsche*. Pfullingen / Stuttgart: Verlag Günther Neske, vol. 2.

Hegel, G. W. F. (1837/1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, vol. 12.

Holanda, Sergio Buarque de (1936/<sup>26</sup>1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Holanda, Sergio Buarque de (1959/<sup>4</sup>1985). *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Co. Ed. Nacional.

Holanda, Sergio Buarque de (1972). *O Brasil Monárquico*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, vol. 5.

Holdenried, Michaela; Honold, Alexander; Hermes, Stefan (eds.) (2017). *Reiseliteratur der Moderne und Postmoderne*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Hollier, Denis (1979/2012). *Das Collège de Sociologie 1937-1939*. Berlin: Suhrkamp.

Ianni, Octávio (1972/<sup>3</sup>1987). *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Ianni, Octávio (1978). *Escravidão e Racismo*. São Paulo: Ed. Hucitec.

Iñiguez, Carlos Piñero (1999). *Sueños paralelos. Gilberto Freyre y el lusotropicalismo. Identidad, cultura y política en Brasil y Portugal*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Jackson, K. David (1978). “A view on Brazilian Literature: Eating the Revista de Antropofagia”, in: *Latin America Literary Review*, vol. VII, n°13, pp. 2–3.

Jáuregui, Carlos A. (2008). *Canibalia: canibalismo, calibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.

Jáuregui, Carlos A. (2016). “La otra Antropofagia: Oswaldo Costa y la crítica de la cuestión colonial”, in: *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXII, Nrs. 255-256, Abril-Setembro, pp. 349-374.

Junior, Caio Prado (1933/<sup>16</sup>1987). *Evolução Política do Brasil: colônia e império*. São Paulo: Brasiliense.

Junior, Caio Prado (1945/<sup>35</sup>1987). *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Kant, Immanuel (1784/1999). *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften* Hamburg: Meiner.

Klauth, Carlo (2012). *Geschichtskonstruktionen bei der Eroberung Mexikos am Beispiel der Chronisten Bernal Díaz de Castillo, Bartolomé de las Casas und Gonzalo Fernández de Oviedo*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.

Klengel, Susanne (2014). „El estilo de la historia en los tiempos de guerra: Gilberto Freyre y los ensaístas latinoamericanos en la obra de Fernand Braudel“, in: *Revista Chilena de Literatura*, nr. 88, pp. 153-171.

Kohl, Karl Heinz (1981). *Entzauberter Blick: das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin: Medusa.

Kohl, Karl Heinz (1982). *Mythen der Neuen Welt: Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin: Fröhlich u. Kaufmann.

Kuhn, Thomas (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kupfer, Eckhard E. (2008). „Das Martius-Staden-Institut und seine Bedeutung für Hans Staden im 20. Jahrhundert“, in: Franz Obermeier/ Wolfgang Schniffner (eds.). *Die Wahrhaftige Historia – Das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*. Kiel: Westensee, pp. 161 – 169.

Lacan, Jacques (1966/1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lack, H. Walter (2015). “The world of palms – Carl Friedrich Philipp von Martius and his *Historia naturalis palmarum*”, in: Carl F. P. von Martius (1853/2015). *The Book of Palms*. Köln: Taschen.

Leenhardt, Jacques (2006). “A consagração na França de um pensamento heterodoxo”, in: Antonio Dimas/Jacques Leenhardt/Sandra Jatahy Pesavento (orgs.). *Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção*, Porto Alegre: Editora da UFRGS / Editora da USP, pp. 25-40.

Lehmann, David (2008). “Gilberto Freyre: The Reassessment Continues”, in: *Latin American Research Review*, vol. 43, nr. 1, pp. 208-218.

Lehmann, David (2008a). “Gilberto Freyre: a reavaliação prossegue”, in: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, nr. 29, pp. 369-385.

Lemaire, Ria (2006). “Amores inteligentes”, in: Antonio Dimas/Jacques Leenhardt/Sandra Jatahy Pesavento (orgs.). *Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção*, Porto Alegre: Editora da UFRGS / Editora da USP, pp. 75-98.

Lestringant, Frank (2008). „Les indiens tupinamba vus par Staden, Thevet et Léry“, in: Franz Obermeier/ Wolfgang Schniffner (eds.). *Die Wahrhaftige Historia – Das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*. Kiel: Westensee, pp. 53 – 70.

Lévi-Strauss, Claude (1952/1998). *Raça e História*. Lisboa: Editorial Presença.

Lévi-Strauss, Claude (1955/<sup>3</sup>2017). *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70.

Lévi-Strauss, Claude (1958). „La structure des mythes“, in: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1958a). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Lima, Luiz Costa (1989/1991). “Antropofagia e controle do imaginário”, in: *Pesando nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 26 – 39.

Lima, Luiz Costa (1990). *Die Kontrolle des Imaginären: Vernunft und Imagination in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lima, Manuel de Oliveira (1896/1971). “Aspectos da literatura colonial brasileira” (publicado em 1896 por F. A. Brockhaus, Leipzig), in: *Obra Seleta*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, pp. 825 – 831.

Lima, Manuel de Oliveira (1917/1971). “História da Revolução Pernambucana de 1817”, in: *Obra Seleta*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, pp. 846 - 871.

Lisboa, Karen M. (1997). *A Nova Atlântida de Spix e Martius: Natureza e Civilização na Viagem pelo Brasil (1817 – 1820)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp.

Lisboa, Karen M. (2011). *Mundo novo, mesmo mundo. Viajantes de língua alemã no Brasil (1893 – 1942)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp.

Lopez, Telê Porto Ancona (1988). “Rapsódia e Resistência”, in: Mário de Andrade. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Ed. Crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XX<sup>e</sup> siècle/ Brasília, DF: CNPq, pp. 266–277.

Lund, Joshua; McNee, Malcolm (2006). “Gilberto Freyre e o sublime brasileiro”, in: *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburg: Universidade de Pittsbrug, pp. 7-34.

Lund, Joshua (2006a). *The impure Imagination: Toward a Critical Hybritidy in Latin America Writing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lund, Joshua (2008). "Hybridity, Genre, Race", in: Moraña Mabel / Carlos A. Jáuregui (Orgs.). *Revisiting the colonial question in Latin America*. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 113-139.

Lyotard, Jean-François (1979/<sup>3</sup>1988). *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

Lyotard, Jean-François (1987). *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*. Wien: Passagen.

Lyotard, Jean-François (1988). "Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?", in: Wolfgang Welsch. *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: Acta Humaniora, pp. 193-203.

Machado, Cassiano Elek (2000). "USP acerta contas com Gilberto Freyre", in: *Folha de São Paulo*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1708200016.htm>

Mägdefrau, Karl (1967). „Einführung“, in: Spix, J. B. von / Martius, C. F. P. (1821/1967). *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 – 1820*. Stuttgart: F. A. Brockhaus Komm.-Gesch., GMBH, ABT, Antiquarium, vol. 4.

Maggie, Yvonne (1994). „Die Illusion des Konkreten. Zum System rassistischer Klassifikation in Brasilien“, in: Rüdiger Zoller (ed.). *Amerikaner wider Willen: Beiträge zur Sklaverei in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Vervuert, vol. 32, pp. 289 – 320.

Maio, Marcos Chor (1999). "Tempo controverso: Gilberto Freyre e o projeto Unesco", in: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, vol. 11(1), pp. 111-136.

Maranhão, Tullio (2006). „The Metaphysical Diets of Cannibals and Philosophers“, in: Alfonso de Toro (ed.). *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 517 – 532.

Marroquín, Carlos; Seiwert, Hubert (1996). „Das Collège de Sociologie: Skizze einer Religionstheorie moderner Gesellschaften“, in: *ZfR – Zeitschrift für Religionswissenschaft*, vol. 4, pp. 135-149.

Marroquín, Carlos; Dietzsch, Steffen (2003). *Das Irrationale Denken: Reflexionen zum Verstehen der Gegenwart*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Marroquín, Carlos (2005). *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie: von den irrationalen Dimensionen der Moderne*. Berlin : Parerga-Verl.

Melgarejo, María del Pilar (2006). "El discurso de la lengua nacional en Freyre y Bello", in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-*



*americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 181-202.

Mbembe, Achille (2013/<sup>5</sup>2016). *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.

Métraux, Alfred (1963). “Rencontre avec les Ethnologues”, in: *Hommage à Georges Bataille, Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, Août-Septembre, nº 195-196, pp. 677-684.

Meucci, Simone (2006). *Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil: da sistematização à constituição do campo científico*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000381585>

Meucci, Simone (2015). *A artesanía da sociologia no Brasil: contribuições e interpretações de Gilberto Freyre*. Curitiba: Ed. Appris.

Mignolo, Walter D. (2006/2012). *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien / Berlin: Verlag Turia + Kant.

Mignolo, Walter D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: Duke University Press.

Montaigne, Michel de (ca.1579/<sup>2</sup>1992). „Des cannibales“, in: *Les Essais*. Paris: Quadrige/PUF, vol. I, pp. 202 – 214.

Morus, Thomas (1516/2014). *Utopia*. Stuttgart: Reclam.

Motta, Roberto (1993). “Boas e Gilberto”, in: *Diário de Pernambuco*. Recife: 6/11/1993.

Motta, Roberto (1993a). “Menos Boas, mais Gilberto”, in: *Diário de Pernambuco*. Recife: 20/11/1993.

Motta, Roberto (2000). “Gilberto Freyre, René Ribeiro e o projeto Unesco”, in: *Colóquio internacional: O projeto Unesco no Brasil, uma volta crítica 50 anos depois*. Disponível em: <http://www.ceao.ufba.br/unesco/07paper-Motta.htm>

Motta, Roberto (2007). “Reação a Max Weber no pensamento brasileiro: o caso de Gilberto Freyre”, in: *Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE*, vol. 13, nr. 2, pp. 185-206.

Münkler, Marina (1998/<sup>2</sup>2015). *Marco Polo: Leben und Legende*. München: C.H.Beck.

Nabuco, Joaquim (1883/2003). *O Abolicionismo*. Brasília: Ed. Univ. de Brasília.

Narloch, Leandro (2017). “A Casa-Grande surta quanto a senzala vira médica?”, in: *Folha de São Paulo*, publicado em 08.02.2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/leandro-narloch/2017/02/1856599-a-casa-grande-surta-quando-a-senzala-vira-medica.shtml>

Nietzsche, Friedrich (1872/2015). *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart: Reclam.

Nietzsche, Friedrich (1873/2015). *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Stuttgart: Reclam.

Nietzsche, Friedrich (1874/<sup>2</sup>2004). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca EDAF.

Nietzsche, Friedrich (1882/2002). *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, Friedrich (1886/<sup>2</sup>2003). *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, Friedrich (1887/2014). *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift*. Stuttgart: Reclam.

Nunes, Benedito (1990/<sup>3</sup>2001). “A Antropofagia ao alcance de todos”, in: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, pp. 5 – 39.

O’Gorman, Edmund (1958/<sup>4</sup>2006). *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.

Oliveira, Amurabi (2016). “A relação entre raça e educação na obra de Gilberto Freyre”, in: *Universitas Humanística*, nr. 81, Bogotá, pp. 305 – 329. Disponível em: [revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/download/11102/11886](http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/download/11102/11886)

Oliveira, Natália Cristina de et al. (s/d). *Marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas: uma leitura do Iluminismo português no século XVIII*. Disponível em: [http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer\\_histedbr/jornada/jornada11/artigos/4/artigo\\_simposio\\_4\\_805\\_nat\\_oliveir@hotmail.com.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada11/artigos/4/artigo_simposio_4_805_nat_oliveir@hotmail.com.pdf)

Ortiz, Fernando (1940/1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Cuba: Universidad Central de Las Villas.

Pallares-Burke, Maria Lúcia G. (2005). *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Ed. Unesp.

Patlagean, Evelyne (1990). „Die Geschichte des Imaginären“, in: Jacques Le Goff (ed.). *Die Rückeroberung des historischen Denkens: Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 244 – 274.

Pécora, Alcir (2006). “Vieira, o índio e o corpo místico”, in: Adauto Novaes (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 423-461.

Perrone, Charles A. (1990). “Poesia concreta e tropicalismo”, in: *Revista USP*, Nr. 4, pp. 55-64.

Perrone, Charles A. (1992). “Pau-Brasil, Antropofagia, Tropicalismo: The Modernist Legacy of Oswald de Andrade in Brazilian Poetry and Song of the 1960s-1980s”, in: K. David Jackson (ed.). *One Hundred Years of Invention: Oswald de Andrade and the Modern Tradition in Latin American Literature*. Austin: Abaporu Press, pp. 133-154.

Pesavento, Sandra Jatahy (2006). “De Recife para o mundo”, in: Antonio Dimas/Jacques Leenhardt/Sandra Jatahy Pesavento (orgs.). *Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção*, Porto Alegre: Editora da UFRGS / Editora da USP, pp. 41-65.

Poliakov, Léon (1974). *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva.

Poliakov, Léon (1993). *Der arische Mythos: zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*. Hamburg: Junius.

Pratt, Mary Louise (1992/2008). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge.

Rescher, Hubertus (1979). *Die deutschsprachige Literatur zu Brasilien von 1789 – 1850*. Frankfurt am Main / Bern / u.a.: Lang.

Ribeiro, Darcy (1988). “Liminar”, in: Mário de Andrade. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Ed. Crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XX<sup>e</sup> siècle/ Brasília, DF: CNPq, pp. XVII – XXII.

Richter, Annegret (2015). *Geschichte und Translation im kolonialen Mexiko: eine Untersuchung ausgewählter historischer Schriften von Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo und Hernando Alvarado Tezozomoc*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.

Roca, Facundo (2013). “El catolicismo dionisiaco en la ‘Casa-Grande’ de Gilberto Freyre”, in: *Trabajos e Comunicaciones* 39, Universidad Nacional de La Plata. Disponível em: <http://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyC2013n39a02>

Rocha, João Cezar de Castro (2001). “Notas para uma futura pesquisa: Gilberto Freyre e a escola paulista”, in: Joaquim Falcão e Rosa Maria Barboza de Araújo (eds.). *O imperador das ideias: Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Top Books.

Rodrigues, Raimundo Nina (1900/1935). *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Rodrigues, Raimundo Nina (1932/1977). *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Col. Ed. Nacional.

Rölly, Marc (2011). *Kritik der anthropologischen Vernunft*. Berlin: Matthes & Seitz.

Romero, Sylvio (1888/<sup>7</sup>1980). *História da Literatura Brasileira: contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Olympio / Brasília: Inst. Nacional do Livro; Ministério da Educação e Cultura.

Romero, Sylvio (1912). “Karl F. Martius e suas idéias sobre a história do Brasil”, in: *Revista da Academia Brasileira de Letras*, abril, pp. 231 – 272.

Roquette-Pinto, Edgar (1912). *Die Indianer Nhambiquaras aus Zentral-Brasilien: ethnographische Ergebnisse der Expedition Rondon / Notas sobre os índios Nhambiquaras do Brazil-Central*. Rio de Janeiro.

Roquette-Pinto, Edgar (1916/<sup>6</sup>1975). *Rondônia*. São Paulo: Col. Ed. Nacional / Brasília: Inst. Nacional do Livro.

Rössner, Michael (1988). *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies: zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Rössner, Michael / Italiano Federico (Hrsg.) (2012). *Translation Narration, Media and the Staging of Differences*. Berlin: De Gruyter.

Rössner, Michael (2003). “Mestizaje und hybride Kulturen: Lateinamerika und die Habsburger-Monarchie in der Perspektive der Postcolonial Studies”, in: Johannes Feichtinger; Ursula Prutsch; Moritz Csàky (eds.). *Habsburg Postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck: Studien Verlag, pp. 97-109.

Rouget, Gilbert (1980/1985). *Music and Trance: a theory of the relations between Music and Possession*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1755/1973). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, vol. XXIV.

Sá, Lucia (2004). *Rain Forest Literatures: Amazonian texts and Latin America culture*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.

Said, Edward (1978). *Orientalism – Western conceptions of the Orient*. London: Penguin.

Said, Edward (1978/2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Said, Edward (1993/2011). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Santiago, Silviano. (1971/<sup>2</sup>2000). “O entre-lugar do discurso latino-americano”, in: Silviano Santiago. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 9-26.

Santiago, Silviano (1988). “A trajetória de um livro”, in: Mário de Andrade. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Ed. Crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Paris: Association

Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XX<sup>e</sup> siècle/ Brasília, DF: CNPq, pp. 182–193.

Santiago, Silviano (2014). “A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo”, in: *Folha de São Paulo*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/09/1511606-a-literatura-brasileira-a-luz-do-pos-colonialismo.shtml>

Santos, Boaventura de Souza (1994/<sup>7</sup>1999). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.

Schäfer, Uwe (2015). *Der errettete Beter: Hans Staden ‚Wahrhaftige Historia‘ (1557) als protestantische Erbauungserzählung und Beispiel lebensbezogener Lutherrezeption*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Schiffner, Wolfgang et al. (2007). *Unter Menschenfresser-Leuthen / Entre as gentes antropófagas. Hans Stadens Brasilienbuch von 1557 / O livro de Hans Staden de 1557*. Wolfhagen: Verlag Regionalmuseum Wolfhager Land.

Schiffner, Wolfgang (2008). „Einführung“, in: Franz Obermeier/ Wolfgang Schiffner (eds.). *Die Wahrhaftige Historia – Das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*. Kiel: Westensee, pp. 3 – 5.

Schmelz, Bernd (2000). „Carl Friedrich von Martius (1794 – 1868): eine biographische Einführung“, in: *Working Papers*, nr. 2, Hamburg.

Schulze, Frederik (2008). „Konzepte von Physiognomie und Rasse bei Martius“, in: *Revista Contingentia*, vol. 3, nr. 2, novembro, pp. 117-132.

Schulze, Peter W. (2015). *Strategien ‚kultureller Kannibalisierung‘: postkoloniale Repräsentationen vom brasilianischen Modernismo zum Cinema Novo*. Bielefeld: Transcript.

Schwarcz, Lilia Moritz. (1987). *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarcz, Lilia Moritz (1993). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarcz, Lilia Moritz (1998). *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarcz, Lilia Moritz (2001). “Sílvia Romero ou a mestiçagem da alma”, in: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº 145, pp. 5 – 39.

Schwarcz, Lilia Moritz (2002/<sup>2</sup>2002). *A longa viagem da biblioteca dos reis: do terremoto de Lisboa à Independência do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarcz, Lilia Moritz (2006). “Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 305-334.

Schwarcz, Lilia Moritz / Starling, Heloisa Murgel (2015). *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarcz, Lilia Moritz / Starling, Heloisa Murgel (2015/<sup>2</sup>2018). *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarcz, Lilia Moritz (2017). *Lima Barreto: Triste Visionário*. São Paulo: Companhia das Letras.

Seiwert, Hubert (1995). „Religion in der Geschichte der Moderne“, in: *ZfR – Zeitschrift für Religionswissenschaft*, ano 1995, vol. 1, pp. 91-101.

Sieber, Cornelia (2005). *Die Gegenwart im Plural. Postmoderne/postkoloniale Strategien in neueren Lateinamerikadiskursen*. Frankfurt am Main: Vervuert.

Sieber, Cornelia (2009). *Por mares nunca dantes navegados. Veränderungen des Eigenbildes im Zuge der portugiesischen Expansion*. Hildesheim: Olms.

Siegler, Robert et. al. (2003). *Entwicklungspsychologie im Kindes- und Jugendalter*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.

Silva, Jefferson Rodrigues da (2012). “Entre rascunho e publicação: uma carta de Martius sobre os índios do Brasil”, in: Pablo Diener / Maria de Fátima (eds.). *Um Brasil para Martius*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, pp. 98–104.

Sinder, Valter (2002). *Configurações da narrativa: verdade, literatura e etnografia*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.

Skidmore, Thomas E. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Skolaude, Mateus Silva (2014). Identidade Nacional e Historicidade: O 1º Congresso Nacional Afro-Brasileiro de 1934, in: XII Encontro Estadual de História ANPUH/RS, pp. 1-16. Disponível em: [http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235\\_ARQUIVO\\_Texto-MateusSilvaSkolaude.pdf](http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235_ARQUIVO_Texto-MateusSilvaSkolaude.pdf)

Souza, Antonio Candido de Mello e (1959/<sup>16</sup>2017). *A formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul.

Souza, Gilda de Mello e (1979/<sup>2</sup>2003). *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo: Editora 34.

Souza, Jessé (2000). “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira”, in: *Tempo Social*, Revista de Sociologia USP, nr. 12(1), pp. 69-100.

Souza, Jessé (2009). *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG.

Souza, Jessé (2015). *A tolice da inteligência brasileira*. Rio de Janeiro: Leya.

Souza, Jessé (2017). *A Elite do atraso: da escravidão à lava-jato*. Rio de Janeiro: Leya.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988/2008). *Can the Subaltern Speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Süssekind, Flora (1990). *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras.

Teixeira, Ivan (1998). “Desconstrutivismo”, in: *Revista Cult*, novembro. Disponível em: [http://textoterritorio.pro.br/alexandrefaria/recortes/cult\\_fortunacritica\\_5.pdf](http://textoterritorio.pro.br/alexandrefaria/recortes/cult_fortunacritica_5.pdf)

Theodor, Erwin (1992). “Apresentação”, in: Carl F. P. von Martius (1831/1992). *Frei Apolônio: um Romance do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Todorov, Tzvetan (1982). *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Le Seuil.

Todorov, Tzvetan (1982/<sup>4</sup>2010). *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

Toro, Alfonso de (1991). “Postmodernidad y Latinoamérica. (Con un modelo para la narrativa postmoderna)”, in: *Revista Iberoamericana*, University of Pittsburgh, vol. 57, pp. 441-467.

Toro, Alfonso de (1995). “Jorge Louis Borges. The Periphery at the Center / The Periphery as a Center / The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity”, in: Alfonso de Toro / Fernando de Toro (eds.). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Frankfurt am Main: Verlag Klaus Dieter Vervuert, vol. 5, pp. 11-45.

Toro, Alfonso de (1996). “Postcolonialidad y postmodernidad. Jorge Luis Borges o La periferia en el centro/la periferia como centro/el centro de la periferia”, in: *Iberoromania*, Nr. 44, Heft 2, pp. 64-98.

Toro, Alfonso de (1997). “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica”, in: Alfonso de Toro (ed.). *Postmodernidad y Poscolonialidad: breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 11–50.

Toro, Alfonso de (1999). “La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural

latinoamericano?“, in: Alfonso de Toro / Fernando de Toro (eds.). *El debate de la postmodernidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latino-americano*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 31-77.

Toro, Alfonso de (2002). „Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept“, in: Christoph Harmann / Cornelia Sieber (eds.). *Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte*. Hildesheim / Zürich / New York: Olms, pp. 15-52.

Toro, Alfonso de (2003). „Carlos Fuentes, El Naranjo 1994, Hybriditäts- und Translationsstrategien für einen neuen (transversalen) historischen Roman“, in: Barbara Dröschner / Carlos Rincón (Hrsg.). *Carlos Fuentes Welten – Kritische Lektüren*. Berlin: Verlag Frey, pp. 73-95.

Toro, Alfonso de (2006). „Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán“, in: Susanna Regazzoni (ed.). *Alma Cubana: Transculturación, Mestizaje e Hibridismo*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 15–35.

Toro, Alfonso de (2006a). „Introducción: Más allá de la ‘postmodernidad’, ‘postcolonialidad’ y ‘globalización’: hacia una teoría de la hibridez“, in: Alfonso de Toro (ed.). *Cartografías y estrategias de la ‘postmodernidad’, ‘postcolonialidad’ en Latinoamérica. ‘Hibridez’ y ‘Globalización’*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 9–44.

Toro, Alfonso de (2006b). „Hacia una teoría de la cultura de la ‘hibridez’ como sistema científico ‘transrelacional’, ‘transversal’ y transmedial“, in: Alfonso de Toro (ed.). *Cartografías y estrategias de la ‘postmodernidad’, ‘postcolonialidad’ en Latinoamérica. ‘Hibridez’ y ‘Globalización’*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 195–242.

Toro, Alfonso de (2007). „Prefacio“, in: Alfonso de Toro/ Cornelia Sieber/ Claudia Groneman/ René Ceballos (eds.). *Estrategias de la hibridez en América Latina: del descubrimiento al siglo XXI*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 9–17.

Toro, Alfonso de (2007a). „Escenificaciones de la representación de la ‘Otridad’ y ‘Alteridad’: Estrategias de hibridación en discursos premodernos en Latinoamérica.“, in: Alfonso de Toro/ Cornelia Sieber/ Claudia Groneman/ René Ceballos (eds.). *Estrategias de la hibridez en América Latina: del descubrimiento al siglo XXI*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 21–52.

Toro, Alfonso de (2008). „Die Rekodifizierung der Andersheit: Die *Latinokultur*. Kartographien der Hybridität: Anerkennung – Differenz – Globalisierung“, in: Alfonso de Toro (ed.). *Andersheit: von der Eroberung bis zu New World Bordes*. Hildesheim – Zürich/ New York: Georg Olms Verlag, pp. 11–40.

Toro, Alfonso de (2008a). „Überlegungen zu hybriden Repräsentationen und Inszenierungen der Andersheit und Alterität im Spiegel der neueren und neuesten



Forschung sowie der Chroniken und in prämodernen Diskursen der Eroberung Mexikos und Amerikas“, in: Alfonso de Toro (ed.). *Andersheit: von der Eroberung bis zu New World Bordes*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, pp. 171–224.

Toro, Alfonso de (2009/<sup>2</sup>2011). *Épistémologies "Le Maghreb": hybridité, transculturalité, transmédiatité, transtextualité, corps, globalisation, diasporisation*. Paris: L'Harmattan.

Toro, Alfonso de (2012). “La prothèse de l’origine: Habib Tengour. Le Poisson de Moïse ou l’échec du retour“, in: *Expressions maghrebines*, vol. 11, Nr. 1, Barcelona, pp. 21-34. Barcelona.

Toro, Alfonso de (2013). „En guise d’introduction. Transmédiatité - Hybridité - Translatio - Transculturalité: un modèle“, in: Alfonso de Toro (ed.). *Translatio: Transmédiatité et transculturalité en littérature, peinture, photographie et au cinéma*. Paris: L’Harmattan, pp. 39–80.

Toro, Alfonso de (1991/2014). “A pós-modernidade é um Renascimento ressignificado”, in: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos IHU*, nº 445, pp. 41-46.

Toro, Alfonso de (1991/2014a). “Los fundamentos del pensamiento occidental del siglo XX: La ‘Postmodernidad’ y la ‘Postcolonialidad’”. Carlos A. Gadea / Eduardo Portanova Barros (eds.). *A “questao pós” nas Ciências Sociais. Crítica, estética, política e cultura*. Curitiba: Appris, pp. 97-166.

Toro, Alfonso de. (2014b). “Appartenance et Hospitalité : ‘Le politique’. En traduisant Levinas et Derrida”, in: Yolanda Cohen / Mireille Calle-Gruber / Elodie Vignon (eds.). *Migration maghrébines comparées genre, ethnicité, religions (France – Québec, de 1945 à nos jours)*. Paris: Riveneuve, pp. 159-174.

Unger, Roberto Mangabeira (2018). *Depois do colonialismo mental: repensar e reorganizar o Brasil*. São Paulo: Autonomia Literária.

Valle, Ricardo Martins / Santos, Clara Carolina Souza (2008). “Introdução”, in: Pero de Magalhães Gandavo. *História da Província Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, pp 9-41.

Varela, María do Mar Castro / Dhawan, Nikita (2005). *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transcript-Verlage.

Varela, María do Mar Castro / Dhawan, Nikita (2005/<sup>2</sup>2015). *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transcript-Verlage.

Vattimo, Gianni (1985/1990). *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Reclam.

Veloso, Mariza (2000). “Gilberto Freyre e o horizonte do modernismo”, in: *Sociedade e Estado*, vol. 15, nr. 2, Brasília, pp. 361-386.

Vianna, Hermano (2001). „A meta mitológica da democracia racial“, in: Joaquim Falcão e Rosa Maria Barboza de Araújo (eds.). *O imperador das ideias: Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Top Books.

Vieira, Nelson H. (2006). “Ambivalente, ambíguo ou amalgâmico? O discurso de Gilberto Freyre sobre os judeus”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 255-277.

Wangerin, Imke (2007). *Anthropophagie als Metapher der kulturellen Einverleibung: zur künstlerischen und politischen Bedeutung der anthropophagischen Bewegung am Beispiel des Teatro Oficina*. Stuttgart: ibidem-Verlag.

Weber, Max (1904/2016). *Die Protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*. Wiesbaden: Springer VS.

Welge, Jobst (2017). „Reisen in, aus, nach Brasilien. Die Mobilität der interkulturellen Avantgarde“, in: Michaela Holdenried, Alexander Honold, Stefan Hermes (eds.). *Reiseliteratur der Moderne und Postmoderne*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, pp. 503 – 517.

Welsch, Wolfgang (1987/<sup>7</sup>2008). *Unsere Postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.

Welsch, Wolfgang (1988). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: Acta Humaniora.

White, Hayden (1973). *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/ London: The Johns Hopkins UP.

White, Hayden (1991). *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Wink, Georg (2005). “A formação da ‘nação’ brasileira no romance *Canaã* de Graça Aranha – O debate intelectual sobre a questão ‘nacional’ na primeira república como substrato de uma ficção ideológica”, in: *Linha D’Água*, Universidade de São Paulo, pp. 113–136.

Young, Robert J. C. (2006). “O Atlântico lusotropical: Gilberto Freyre e a transformação do hibridismo”, in: Lund, Joshua; McNee, Malcolm (eds.) (2006). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 99-121.

Ziebell-Wendt, Zinka (1993). *Relatos quinhentistas sobre o Brasil: humanistas, pastores e mercenários numa terra de canibais*. Tese de Doutorado defendida em junho de 1993 em Berlin. Disponível para consulta (em formato microfilme) na Deutsche National Bibliothek – Leipzig – Alemanha. A tese foi publicada em livro no Brasil em 2002: Ziebell-Wendt, Zinka. (2002). *Terra de canibais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Zima, Peter V. (1997/<sup>3</sup>2014). *Moderne / Postmoderne*. Tübingen: A. Francke Verlag.

Zima, Peter V. (2000/<sup>3</sup>2010). *Theorie des Subjekts: Subjektivität zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: A. Francke Verlag.

Žižek, Slavoj (2006/<sup>3</sup>2011). *Lacan: eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Zweig, Stefan (1939/1987). “Negerfrage”, in: *Auf Reisen: Feuilletons und Berichte*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 374-378.

Zweig, Stefan (1941/2013). *Brasilien: Ein Land der Zukunft*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

## VII. Fontes virtuais

AuthaGraph: <http://www.authagraph.com/top/?lang=en>

Dicionário da língua portuguesa Priberam: <https://www.priberam.pt>

Exposição no MoMA sobre *Tarsila do Amaral: Inventing Modern Art in Brazil*: <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/3871>

Good Design Award: <https://www.g-mark.org/award/describe/44527>

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: <https://ihgb.org.br/>

Kunsttempel Kassel: Tupi, or not Tupi. Anthropophagische Poesie: [http://www.kunsttempel.net/cms/?Rueckblick\\_2018\\_Tupi%2C\\_or\\_not\\_tupi](http://www.kunsttempel.net/cms/?Rueckblick_2018_Tupi%2C_or_not_tupi)

Lust auf Farbe. Die neue bunte Antike: <http://antik.gko.uni-leipzig.de/index.php?id=436>

Narukawa, Hajime: <http://narukawa-lab.jp/archives/authagraph-map/>

Narukawa, Hajime: TEDxSeeds: <https://www.youtube.com/watch?v=YsQtLASIDKE>

Site sobre Antropofagia criado em 2010: <http://www.antropofagia.com.br/>

Sociedade Alemã *Martius-Staden*: <http://www.martiusstaden.org.br/>

Tropical Underground: Revolutionen von Anthropologie und Kino: <https://www.tropical-underground.de/>

## VIII. Índice de Ilustrações

Fig. 1 - Gravura de Theodor de Bry, in: *Americae*, Frankfurt, 1590. Edição Fac-símile de 1970. (Deutsche Nationalbibliothek - Leipzig)

Fig. 2 - Sebastian Münster, Mapa-múndi, Basel, 1532, in: Bagrow 1951: 75. (Universitätsbibliothek Albertina - Leipzig)

Fig. 3 - Sebastian Münster, *América Novae Insulae*, 1538, in: Bagrow 1951: 143. (Universitätsbibliothek Albertina - Leipzig)

Fig. 4 - Benedetto Bordone, Isolario, Veneza, 1528, in: Bagrow 1951: 50.  
(Universitätsbibliothek Albertina - Leipzig)

Fig. 5 - Mercator, Mapa-múndi, 1569, in: Bagrow 1951: painel 84.  
(Universitätsbibliothek Albertina - Leipzig)

Fig. 6 - Hajime Narukawa, Mapa-múndi *AuthaGraph*, 2010, in:  
<http://www.authagraph.com/top/?lang=en> | © 2010 AuthaGraph Co., LTD

Fig. 7 - Hajime Narukawa, Mapa-múndi *AuthaGraph World Maps*, 2010, in:  
<http://www.authagraph.com/top/?lang=en> | © 2010 AuthaGraph Co., LTD

Fig. 8 - Gravura de Theodor de Bry, in *Americae*, Frankfurt, 1590. Edição Fac-símile de 1970. (Deutsche Nationalbibliothek - Leipzig)

Fig. 9 - Waldseemüller, Mapa-Múndi, 1507, in: Bagrow 1951: 106.  
(Universitätsbibliothek Albertina - Leipzig)

Fig. 10 - Monteiro Lobato, *Aventuras de Hans Staden*, 1960. (Deutsche Nationalbibliothek - Leipzig)

Fig. 11 – Anita Malfatti, A mulher de cabelos verdes, 1915, in: Exposição de Pintura Moderna Itaú Cultural, <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/evento238102/exposicao-de-pintura-moderna-anita-malfatti-1917-sao-paulo-sp>

Fig. 12 - Fac-símile da *Revista de Antropofagia*, 1928-1929, in:  
<http://www.brasiliana.usp.br/node/438>

Fig. 13 – Fac-símile do *Manifesto Antropófago* com quadro de Tarsila de Amaral (*Abaporu*), 1928, in: <http://www.brasiliana.usp.br/node/438>

Fig. 14 – Tarsila do Amaral, *A Negra*, 1923, in: MoMa - Museum of Modern Art,  
<https://www.moma.org/audio/playlist/48/733>

Fig. 15 - Candido Portinari, *O lavrador de café*, 1934, in: Masp – Museu de Arte de São Paulo, <https://masp.org.br/busca?search=O+Lavrador+de+Caf%C3%A9>

Fig. 16 – Candido Portinari, *Flautista*, 1934, in:  
[http://www.proa.org/exhibiciones/pasadas/portinari/salas/portinari\\_flautista.html](http://www.proa.org/exhibiciones/pasadas/portinari/salas/portinari_flautista.html)

Fig. 17 - Candido Portinari, *Chorinho*, 1942, in:  
<https://br.pinterest.com/pin/373306256592856154/>

Fig. 18 – Di Cavalcanti, *Samba*, 1925, in:  
<https://www.wikiart.org/pt/di-cavalcanti/samba-1925>

Fig. 19 – Di Cavalcanti, *Mulatas e Flor*, 1964, in:  
<https://image.slidesharecdn.com/dicavalcanti-1213971582516568-9/95/dicavalcanti-38-728.jpg?cb=1213946090>